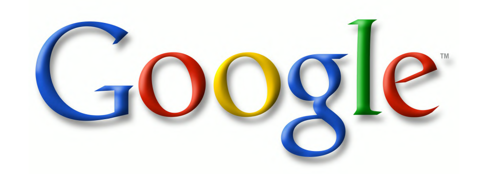


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

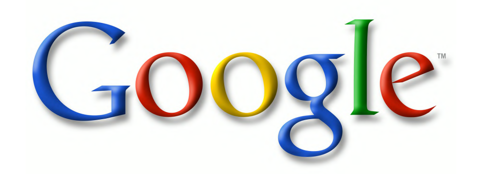
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

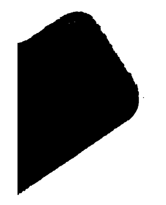
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

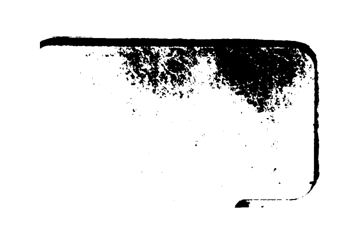
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

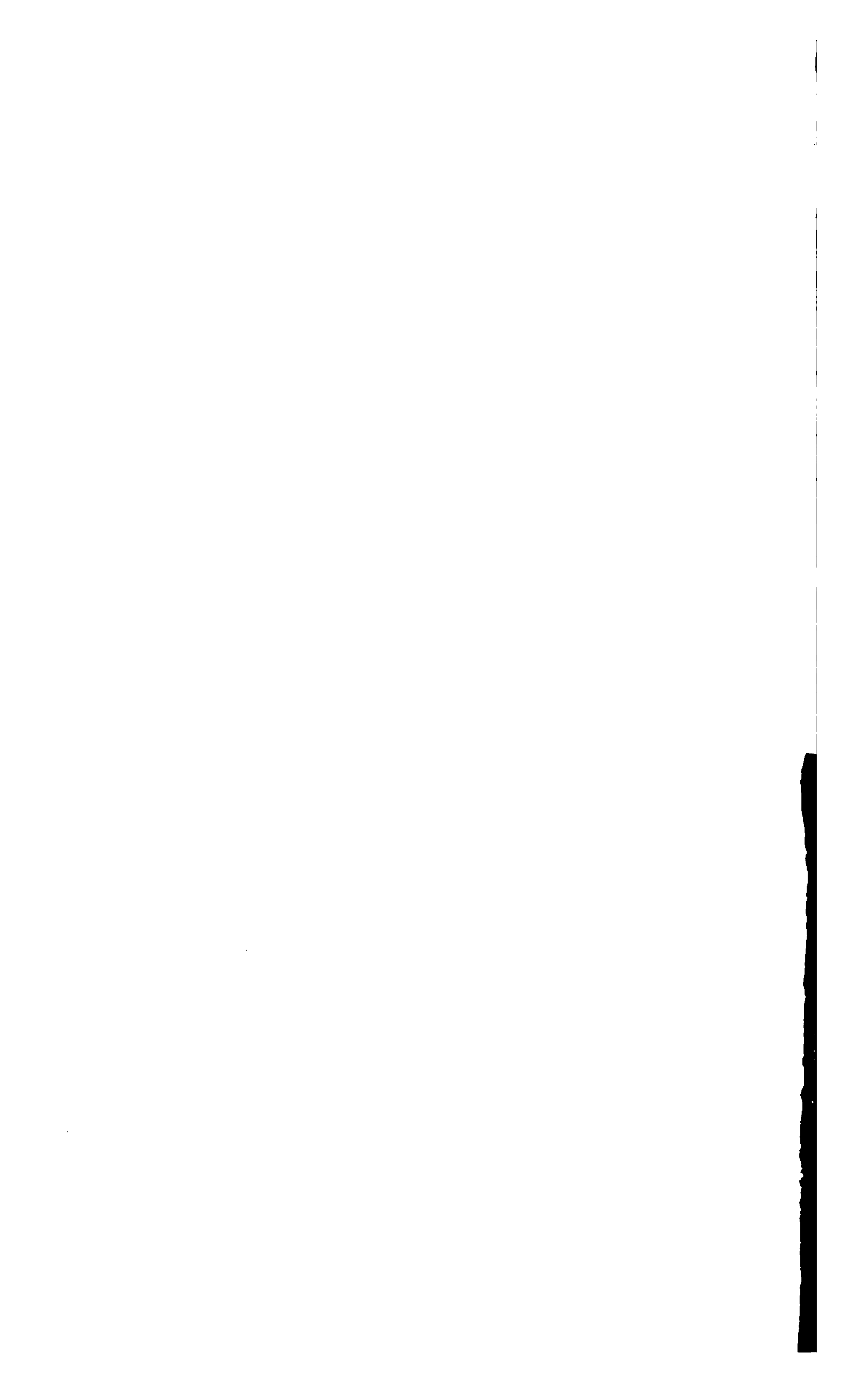
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library







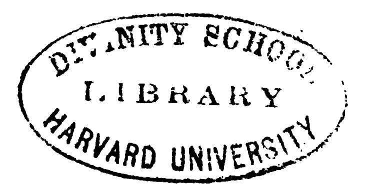
Die clementinischen Recognitionen und Homilien,

nach ihrem Ursprung und Inhalt

dargestellt

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,
Licentiat und Privatdocent der Theologie an der Universität Jena.


DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Jena,
Verlag von J. G. Schreiber,
in Commission bei Carl Hochhausen.
1848.

(977)

Τὰ μὲν οὖν παλαιὰ τοιαῦτα εὗρον, χαλεπὰ ὄντα παντὶ ἑξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι· οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων, καὶ ἢν ἐπιχώρια σφίσιν ᾖ, ὁμοίως ἀβασανίστως παρ' ἀλλήλων δέχονται.

Thukydides de bello Pelop. I, 20.

604.5
C62.9
H644 cl
1848
cop. 1

Sr. Hochwürden

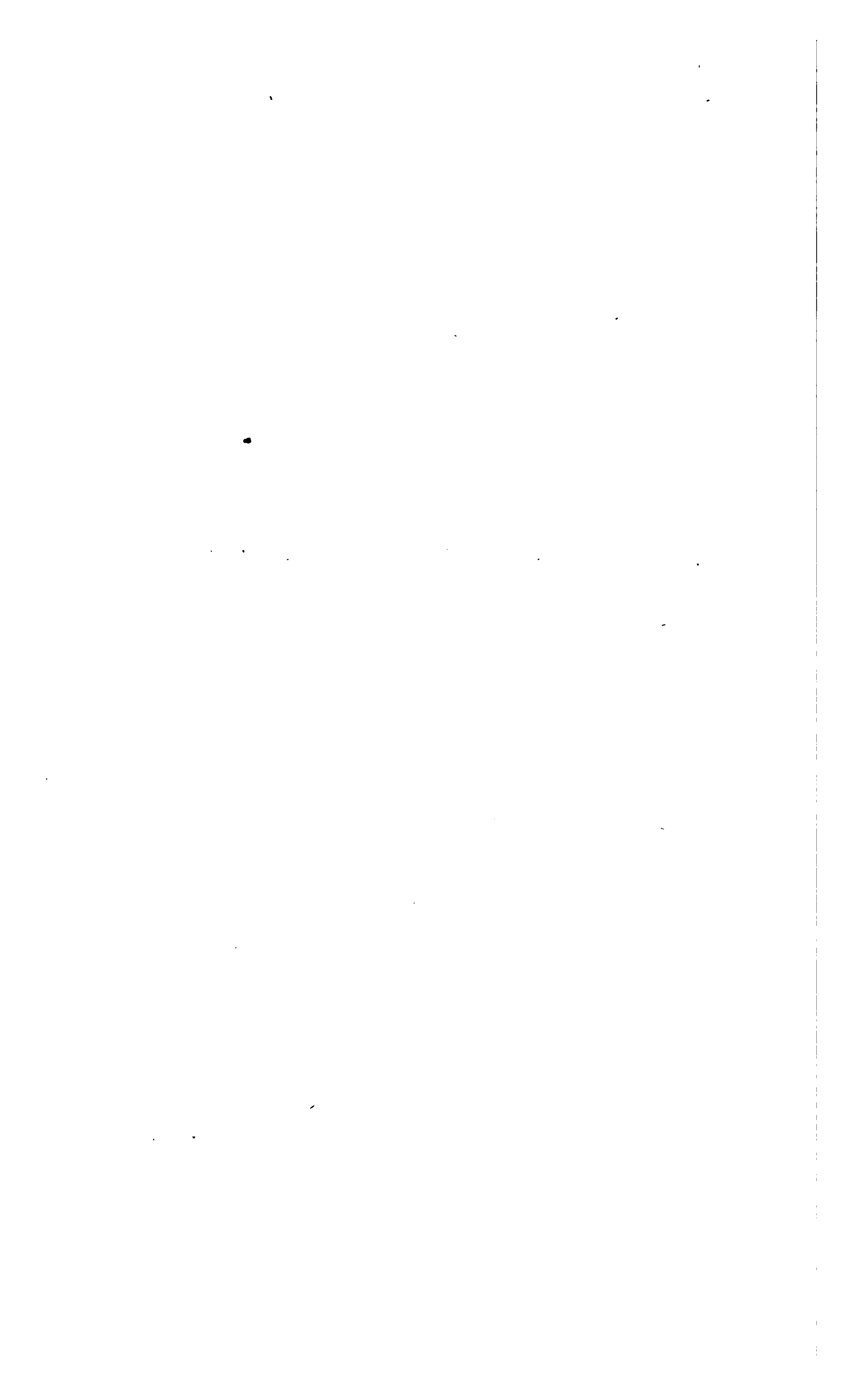
Herrn Consistorialrath

Professor Dr. Thilo

in Halle,

ehrerbietig gewidmet

von dem Verfasser.



Hochwürdiger Herr!

Hochverehrter Herr Consistorialrath!

Die Dankbarkeit, zu welcher ich Ihnen, mein hochverehrter Lehrer, durch die wissenschaftliche Anregung, durch die vielfachen Beweise Ihres Wohlwollens, welche ich von Ihnen erhalten habe, für immer verpflichtet bin, treibt mich, Ihnen meine Erstlingsschrift, als einen schwachen Beweis meiner Verehrung darzureichen. Nehmen Sie meinen ersten schriftstellerischen Versuch, so sehr die Ausführung hinter dem Willen zurückgeblieben sein mag, mit gewohnter Freundlichkeit und gütiger Nachsicht auf! Dem Dienste der Wissenschaft haben Sie Ihre Gesundheit geopfert, und schwere körperliche Leiden sind den ausge-

breiteten Studien gefolgt, durch welche Sie der gelehrten Welt so viele Aufschlüsse gegeben haben. Möge der Herr des Lebens Ihre Schmerzen lindern, Ihre gebrochene Gesundheit wieder auf's Neue kräftigen, und Sie noch lange Zeit unter uns erhalten!

In dankbarer Verehrung

Jena,
den 20. Dec. 1847.

der Verf.

Vorrede.

Die Schrift, mit welcher ich zum ersten Male vor dem theologischen Publikum auftrete, ist nicht aus der berechneten Wahl eines Gegenstandes zur Erstlingsschrift hervorgegangen; sondern ich veröffentliche hier eine von allen bisherigen abweichende Ansicht über den Ursprung der pseudoclementinischen Schriften, welche sich mir, als mich das Quellenstudium des christlichen Alterthums zu ihnen führte, bald nach meiner ersten Bekanntschaft mit ihnen aufschloß, und bei fortgesetzten, eingehenderen Studien immer mehr bewährte. Sobald ich mir über den Lehrbegriff der

Homilien eine bestimmte Vorstellung zu bilden unternahm, drängte sich mir die Wahrnehmung verschiedener Elemente und Bestandtheile in denselben auf, und indem ich diese Spur weiter verfolgte, das Verhältniß der zwei verwandten Darstellungen näher untersuchte, traten mir zuerst in den Recognitionen die verschiedenen Bildungsschichten hervor, durch welche die gegenwärtige Gestalt beider Schriften hindurch gegangen ist. So trete ich denn jetzt mit einer Ansicht auf, welche den Ursprung derselben auf eine alte Schrift des ersten christlichen Jahrhunderts, die ebionitische Predigt des Petrus, zurückführt, auf deren Grundlage durch Umarbeitungen, Einschaltungen und Fortsetzungen die gegenwärtigen Recognitionen und Homilien entstanden sind. Indem ich die verschiedenen Bildungsschichten dieser Litteratur genau zu bestimmen und in ihrer Bedeutung aufzufassen versuchte, mußte ich auf die bedeutendsten Erscheinungen des christlichen Alterthums, wie auf die wichtigsten Fragen einer kritischen Geschichtsforschung näher eingehen. Für die Christologie des Apostels Paulus, für die Geschichte der Gnosis, namentlich für das basilidianische System, für die Genesis der Evan-

gelien, besonders für den petrinischen Evangelienstamm eröffneten sich mir neue Gesichtspuncte, und auch das System der Homilien erschien mir in einem neuen Lichte. Da ich trotz der mäßigsten Anforderungen bei den bedeutendsten norddeutschen Verlagshandlungen den gänzlichen Mangel an Bereitwilligkeit fand, mein Werk unter anständigen Bedingungen in Verlag zu nehmen: so hatte ich unwillkommene Muße, alles Einzelne wiederholt zu prüfen, und konnte auch noch während des Druckes Schwegler's Ausgabe der Homilien zum Theil benutzen. Möge die Verzögerung des Erscheinens die Darstellung, wie Begründung meiner Ansichten wesentlich gefördert haben! Ich muß es von der Zukunft erwarten, inwiefern meine Untersuchungen durch den abweichenden Text der Clementinen unter den von Tattam dem brittischen Museum zugeführten syrischen Handschriften bestätigt werden mögen. Möge die Veröffentlichung dieses neuen Fundes nicht lange auf sich warten lassen! Möge ich schon ohne dieselbe das Glück haben, daß meine Ansicht sich vor dem Urtheile competenter und unbefangener Richter bewähren, und meine Schrift zur Aufhellung des Ursprunges

unserer Religion, zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums, einen nicht spurlos vorübergehenden Beitrag geliefert haben sollte!

Jena, den 20. December 1847.

A. Hilgenfeld.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Erster Abschnitt.

I. Die Grundschrift, das *Κήρυγμα Πέτρου*.

Zweiter Abschnitt.

Umarbeitungen und Fortsetzungen der Grundschrift.

II. Die antibasilidianische Umarbeitung.

Seite

III. Erste Fortsetzung. Die Reisen (Περίοδοι) des Petrus (Rec. IV — VII).

IV. Zweite Fortsetzung. Die Wiedererkennungen (Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος).

Dritter Abschnitt.

V. Die clementischen Homilien.

VI. Anhang.

Einleitung.

§. 1.

Uebersicht der Untersuchungen über die Clementinen im Zusammenhang mit den Untersuchungen über den Ebionismus.

Es giebt kaum eine Schrift, welche für die Geschichte des Urchristenthums von solcher Bedeutung wäre und bereits unter den Händen der bedeutendsten Kritiker glänzendere Aufschlüsse über die älteste Geschichte der christlichen Kirche gegeben hätte, als die unter dem Namen des römischen Clemens verfaßten Recognitionen und Homilien, und man kann mit Sicherheit behaupten, daß nur eine solche Ansicht von der Entwickelung des Urchristenthums jede Probe bestanden hat, welcher es gelungen ist, vollkommen in die Werkstätte einzubringen, aus welcher diese Schriften hervorgegangen sind.

Das wirkliche Verständniß der Clementinen [1]) konnte nur in dem Grade annäherungsweise erreicht werden, als man der richtigen Einsicht in das Wesen des Ebionismus, aus welchem sie hervorgegangen sind, näher kam. Die Ansichten über diese Richtung des christlichen Alterthums wurden aber lange Zeit von einem dogmatischen Interesse beherrscht, und die über diesen Gegenstand angestellten Untersuchungen waren deßhalb, weil nicht vom rein historischen Interesse geleitet, ohne bedeutenden Nutzen und sichere Resultate für die histo-

1) Ich gebrauche diesen Namen im weiteren Sinne für Recognitionen und Homilien, wenn nicht aus dem Zusammenhang von selbst hervorgeht, daß nur die letzteren gemeint sein können.

rische Wissenschaft. Selbst diejenigen, welche zuerst von der gangbaren Heerstraße der ketzerhistorischen Berichte abwichen, konnten sich doch nicht auf den Standpunct rein historischer Betrachtung erheben. Man faßte im antitrinitarischen Interesse fast nur die Christologie der Ebioniten, ihre Leugnung der übernatürlichen Geburt und Gottheit Christi auf, und ging in diesem Interesse auf Veranlassung der heftigen Debatten des 17ten und 18ten Jahrhunderts über die Trinitätslehre der vornicänischen Väter auch auf Erörterungen über das Alter und die Verbreitung der ebionitischen Christologie ein. Socinianer, englische Deisten und ihnen verwandte Geister versuchten auf diesem historischen Wege eine Rechtfertigung ihrer eigenen Denkweise und traten mit der Behauptung auf, daß der Ebionismus die älteste und ursprünglich orthodoxe Gestalt des Christenthums gewesen sei [1]). So Daniel Zwicker in seinem Irenicum Irenicorum Amstel. 1658, und Samuel Crell lehrte in seiner unter dem falschen Namen Artemonius 1726 erschienenen Schrift über den Prolog des johanneischen Evangeliums: „Ebionaei quum — — — praeexistentem aliquam Messiae divinam naturam plane ignorarent, nihilo secius tamen optimi et primitivi ab ipso Christo et apostolis instituti Christiani essent, documento esse possunt, primos ac genuinos Christianos hac in parte prorsus a Socinianis stare.“ Unter den englischen Deisten ist der bedeutendste Toland, der in seinem Nazarenus [2]) den Beweis unternahm, daß die Kirche bis gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts die ebionitische Christologie beibehalten habe. Auch von anderer Seite nahm man die Ebioniten in entgegengesetzter Weise eifrig in Schutz. Der Rector, zuletzt Professor zu Franecker, Jacob Rhenferd suchte in einer Abhandlung de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus [3]) die judenchristlichen Häresen von dem Vorwurf der Leugnung der Gottheit Christi freizusprechen; auch bestritt er es, daß

1) Die Litteratur bei Schliemann Clementinen S. 364 ff.

2) Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity. Lond. 1718.

3) Opp. philol. Trajecti ad Rhenum 1722. p. 76—164.

sie die Beobachtung des Gesetzes den Heidenchristen haben aufdringen wollen. Gegen beide Versuche suchte Mosheim die kirchliche Tradition von dem späteren Ursprunge und der Heterodoxie dieser Secte zu vertheidigen, der gegen Toland in einer besonderen Schrift auftrat [1]). Indem er somit die Grenzen des Ebionitischen enger zog, konnte er sich weder in die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius hineinfinden, noch in den Clementinen den Zusammenhang mit dem Ebionismus wieder erkennen. Es zeugt allerdings von dem ersten Anfange eines tieferen Eindringens in das Wesen des Ebionismus, daß er eine kritische Sichtung des Materials vornahm, auf seine einfachsten Elemente zurückgehen wollte, und Schliemann datirt deßhalb von Mosheim die 2te Periode der Untersuchungen über die Clementinen und den Ebionismus [2]). Allein positiv neue Ansichten über den Ebionismus sind von Mosheim gar nicht aufgestellt; die Darstellung des Epiphanius Haer. XXX. scheint ihm nur deßhalb verdächtig, weil die älteren Berichte den Ebioniten nur zwei Vorwürfe machen, die Leugnung der Gottheit Christi und fanatische Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz. Dagegen scheint ihm Epiphanius die Ebioniten mit viel zu vielen Vorwürfen überhäuft und mit den Sampsäern und Elkesaiten confundirt zu haben [3]). Wie wenig aber durch Mosheim die Untersuchung zu festen Gesichtspuncten erhoben war, geht schon daraus hervor, daß jene früheren Gegensätze in der Auffassung des Ebionismus auch nach ihm noch, wenngleich in milderer Form, wieder auftauchen. So suchte noch Döderlein in seinem Commentarius de Ebionaeis [4]) den Ebioniten das Bekenntniß der Präexistenz und Gottheit Christi beizulegen, und von anderer Seite suchte die freiere protestantische Theologie nach Semler die Ebio-

1) Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus celeb. viri Jo. Tolandi Hiberni Nazarenum. Kilon. 1720.

2) A. a. O. S. 22 ff.

3) Institutiones hist. chr. majores sec. I. p. 477 sqq. De rebus Christianorum ante Constantinum M. comm. p. 332.

4) Vollständig: Comm. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis Butzovii et Vismariae 1770.

niten in ein möglichst günstiges Licht zu stellen, sie mehr als schwache, denn als häretische Christen darzustellen. Mosheim also fand in den clementinischen Homilien viel zu viel Eigenthümliches und hatte die Grenzen des Ebionismus viel zu eng gezogen, als daß er jene als ein Product des Ebionismus hätte betrachten können. Er machte zuerst die große Eigenthümlichkeit und hohe Selbständigkeit dieser Schrift geltend, die ihm vielmehr aus dem Einfluß des alexandrinischen Platonismus hervorgegangen zu sein schien, während man vorher bei der ganz unbestimmten und allgemein gehaltenen Ansicht stehen geblieben war, sie trage vorwiegend einen ebionitischen Charakter. Obgleich er nach dem Vorgange von Joh. Clericus [1]) auf die hohe Bedeutung der Clementinen für die christliche Kirchengeschichte aufmerksam machte, so wich er doch von diesem Gelehrten entschieden ab, welcher unsere Schrift für ein Werk der späteren Nazaräer erklärt hatte [2]). In seiner Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia [3]) stellte Mosheim also die clementinischen Homilien als die Schrift eines zu Alexandrien geborenen und erzogenen Juden aus dem Anfange des 3ten Jahrh. dar, und statt die eigenthümlichen Vorstellungen dieses Buches aus dem Ebionismus abzuleiten, geht er vielmehr auf den Platonismus zurück und vergleicht Plotin, Porphyrius, Jamblichus. Besonders stark hebt er die apologetische Tendenz dieses Werkes hervor, welches zuerst den Versuch gemacht habe, zugleich alle Gegner des Christenthums, die Heiden sowohl als die Juden und die Häretiker, in einer anziehenden und allgemein-verständlichen Darstellung zu widerlegen. Aus dieser Tendenz erklärt er die hervortretendsten Eigenthümlichkeiten des Systems. Der Verfasser stellte die Identität von Adam und Christus auf, um die Einwendung der Philosophen zu widerlegen, daß Christus, wenn er allein den wahren Weg zu Seligkeit hätte zeigen

---

1) Vorrede zu den Patres Apost. von Cotelier. Antv. 1698.

2) Hist. eccl. sec. II. ad a. 103. p. 536 sqq.

3) In dem Anhange zum 2ten Theile seiner Ausgabe von Cudworth Systema intellectuale hujus universi. Jenae 1733. §. 34 sqq.

können, viel früher hätte erscheinen müssen. Wenn die alten Häretiker die Schöpfung dieser materiellen Welt dem höchsten Gott selbst absprachen, und sich für diese Ansicht besonders auf den Fall des ersten Menschen beriefen, der von ihm nicht so unvollkommen habe erschaffen sein können: so stellte der Verfasser der Homilien die Lehre von verfälschten und unächten Bestandtheilen der Schrift auf, um die unbequeme Erzählung auf diese Weise beseitigen zu können. Verspotteten die Philosophen die Taufe, so benutzte der Verfasser der Clementinen die eigene Lehre mancher Philosophen, daß das Wasser das Princip aller Dinge sei, um eine geheimnißvolle Verbindung des heiligen Geistes mit dem Wasser wahrscheinlich zu machen [1]). Schon der erste Herausgeber der Homilien Cotelier hatte die Bemerkung gemacht, daß in ihnen die Schriften des Apostels Paulus ganz ignorirt werden, und daraus auf ihren theilweise ebionitischen Ursprung geschlossen [2]); diese Feindschaft gegen den Heidenapostel leitet aber Mosheim nicht aus ebionitischem Parteiinteresse ab, sondern vermuthet, der christliche Platoniker sei durch paulinische Aeußerungen über die Freiheit des menschlichen Willens beleidigt, wofür er sich besonders und nicht ohne Schein auf Hom. XI, 8. beruft [3]). So gewiß diese Ansicht von dem Charakter der Homilien im Ganzen verfehlt ist, so war sie doch bei der damaligen Einsicht in das Wesen des Ebionismus fast nothwendig. Bestand dieser nur in der Lehre, daß Christus ein gewöhnlicher Mensch gewesen, und von der zur Seligkeit nothwendigen Beobachtung des mosaischen Gesetzes: so geht die Christologie der Clementinen über diese ganz vulgäre Auffassung hinaus, und auch zu dem mosaischen Gesetze nehmen sie eine weit freiere Stellung ein.

---

1) A. a. O. §. 35—37.

2) Zu Hom. XIX, 2. Equidem observavi, nec in Clementinis nec in Recognitionibus, quae apocrypha saepe diximus ab Ebionaeis fuisse depravata, Paulum apostolum citatum inveniri. Nam illi haeretici obloquebantur Paulo, eum apostatam seu transgressorem legis appellabant, rejiciebant Paulinas epistolas.

3) A. a. O. §. 38.

Ist es überhaupt bei diesem Buche die Aufgabe der höheren Kritik, seine eigenthümliche Stellung in der Entwickelung des Ebionismus zu ermitteln, so liegt die Bedeutung und Berechtigung der Mosheim'schen Ansicht ihres nicht-ebionitischen Ursprunges darin, daß hier das Moment der Eigenthümlichkeit und Originalität dieser Schrift zuerst entschieden Anerkennung findet, so sehr dieselbe auch einseitig zur Verschiedenheit verkehrt wird.

Einen ferneren Schritt zu der Aufgabe, dem System der Clementinen eine bestimmte Stelle in dem Entwickelungsgange des Christenthums anzuweisen, that Neander, von welchem Schliemann die dritte und letzte Periode der Untersuchungen über Ebionismus und Clementinen datirt [1]), indem er in einem Anhange zu seiner „Genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme" [2]) theils die Berührung dieses Systems mit den gnostischen Systemen ahnte, theils in der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius einen historischen Anhaltepunct für ihren speculativen Ebionismus im Gegensatz zum vulgären fand. Aber die Vergleichung mit den gnostischen Systemen war noch ganz äußerlich, wie denn die Clementinen in dieser Darstellung der gnostischen Systeme nur ganz anhangsweise behandelt sind; auch erfuhr man gar nichts Bestimmtes darüber, zu welchem gnostischen Systeme der Lehrbegriff der Clementinen in näherer Beziehung stehe. Ebenso wenig war jener gnostisirende Ebionismus in seinem wesentlichen und innerlichen Zusammenhange mit dem vulgären erkannt; beide standen ganz äußerlich neben einander [3]).

---

1) A. a. O. S. 31.

2) Berlin 1818. S. 361 ff.

3) Es ist nicht einmal das richtig, was Schliemann S. 32 als die große Entdeckung Neander's angiebt, daß Neander bereits die gnostisirende Richtung der einen Classe bestimmt hervorgehoben habe. Er unterscheidet S. 368 zwei Richtungen unter den Ebioniten, von denen die eine fleischlich jüdische Ansichten und Erwartungen in das Christenthum hinübernahmen, „theils solche aus der Classe jüdischer Asceten und Theosophen, zu denen die Essäer gehörten, welche schon früher gewohnt waren, eine Urreligion der Hebräer von späteren Zusätzen und Verfälschungen zu unterscheiden" u. s. w. „Vielleicht rühret selbst der

Ferner gebührt dem gründlichen Artikel Clementina von Daniel v. Cölln in der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber [1]) außer scharfsinniger Erörterung der litterarhistorischen Fragen noch das große Verdienst, zuerst die fruchtbare Entdeckung gemacht zu haben, daß die Clementinen nicht bloß im Allgemeinen eine antipaulinische Tendenz verfolgen, sondern ganz bestimmt in dem Magier Simon die Person und Lehre des Apostels Paulus bekämpfen [2]). So glücklich man aber in einzelnen Puncten das richtige Verständniß der clementinischen Homilien anbahnte, so konnte man es doch zu voller Sicherheit und Evidenz weder in der Entwickelung des Lehrbegriffs noch in der Feststellung der Abfassungszeit bringen, so lange man nicht über das Wesen, die Anfänge und den Entwicklungsgang des Ebionismus zur Klarheit gekommen war. Während Neander bei der unbestimmten Angabe eines theosophischen Ebionismus stehen bleibt, kann v. Cölln erst in den monarchianischen Streitigkeiten einen Boden für unsere Clementinen gewinnen, deren Abfassung er zwischen 180 und 200 in Rom geschehen läßt.

So konnten denn die Untersuchungen über unsere Schriften erst dann eine festere Grundlage gewinnen, als der große Meister der Kritik F. C. Baur neue Bahnen für die Geschichte des Ebionismus eröffnete, seine Anfänge in der apostolischen Zeit selbst nachwies, in den Clementinen dieselbe

---

Name der Ebioniten — — ursprünglich von diesen judäisirenden Mystikern und Asceten her." Zu dieser Richtung also rechnet Neander den Verfasser der Homilien und hebt namentlich seinen Gegensatz gegen griechische Philosophie und speculative Gnosis hervor, aber erwähnt nirgends, daß der Verfasser selbst von der Idee und Aufgabe der Gnosis durchdrungen ist. Er vergleicht die Secten der Nasaräer, Ossener und Elkesaiten (S. 385 ff.), aber eine Erklärung des Systems aus seiner Berührung mit specifisch gnostischen Ideen hat er nirgends gegeben, man müßte denn die Parallele mit der Theodicee des Basilides S. 414 dahin rechnen. Das wirkliche Verdienst Neander's besteht unstreitig darin, daß er die Uebereinstimmung der Homilien mit den Ebioniten des Epiphanius in manchen Puncten hervorgehoben hat, vrgl. S. 389. S. 394. 410. 415.

1) Section I, Theil 18. S. 36—44. Leipz. 1828.

2) A. a. O. S. 39.

Polemik gegen den Apostel fand, welche schon die korinthischen Irrlehrer begonnen, die Enthaltsamkeit der römischen Urgemeinde in den Homilien wieder erkannte [1]). Indem der Ebionismus jetzt nicht mehr als eine Verirrung späterer Häretiker, die von der Höhe des Urchristenthums herabgesunken waren, sondern als eine von den beiden Richtungen erschien, in welche das Christenthum von seinem ersten Eintritte in die Geschichte an auseinanderging: so konnte man ihn nicht nur in seiner hohen Bedeutung für die Geschichte des Christenthums würdigen, sondern man mußte auch erkennen, daß er nicht sowohl als eine abgeschlossene Secte mit sich gleich bleibenden Lehrsätzen, sondern vielmehr als ein Princip anzusehen ist, welches ebenso gut wie der Protestantismus, wie das Christenthum überhaupt, seine Geschichte hat, die Identität seines Wesens durch verschiedene Zeiten, verschiedene Erscheinungen und Gestalten hindurch continuirt. Konnte somit darüber kein Zweifel mehr sein, daß die Clementinen bei aller Eigenthümlichkeit und Originalität ein Product derjenigen Richtung sind, welche das Christenthum nicht als eine völlig neue Schöpfung, sondern nur als Fortsetzung der alttestamentlichen Offenbarung, als reformirtes, wahres Judenthum auffaßte, so mußten sich auch bestimmter die Zeit und der Gedankenkreis ergeben, aus welchem ein so eigenthümliches Werk hervorgegangen war. In jener Hinsicht wies Baur die entschiedene Polemik gegen den Apostel Paulus selbständig und mit neuen Gründen nach, und sein Nachweis erhielt durch die Parallele mit den korinthischen Irrlehrern einen festeren Halt. In dieser Hinsicht brachte erst Baur das Verhältniß der Homilien zur Gnosis dadurch zu wirklicher Klarheit, daß er schon in seiner Abhandlung über die Christuspartei die Polemik gegen das bestimmte System Marcion's aufdeckte, und bald darauf ihr System aus diesem Gesichtspunct als eine eigenthümliche Gestalt der Gnosis dar-

1) In seinen berühmten Abhandlungen über die Christuspartei in der korinth. Gemeinde (Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1831, 4. S. 61 ff.) und über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes (Ebendas. 1836, 3. S. 54 ff.)

stellte [1]). Der Anstoß, durch welchen noch Mosheim zur Leugnung des ebionitischen Ursprungs dieser Schrift verleitet war, war jetzt gehoben; es ist derselbe Ebionismus, der in der apostolischen Zeit den paulinischen Universalismus bekämpfte, in der gnostischen Zeit gegen den Erneuerer des paulinischen Princips auftrat, und selbst zu dem Versuche, die Aufgabe der Gnosis von seinem Standpuncte aus zu lösen, gedrängt ward. Der dritte Gesichtspunct, den Baur hervorhob, war die Bildung der katholischen Kirche, die Sicherung ihrer Einheit durch den Episkopat, welche in den Homilien so entschieden beabsichtigt und empfohlen wird [2]).

§. 2.

Prüfung der Unterscheidung von Nazaräern, vulgären und gnostischen Ebioniten.

Ist diese Ansicht von dem Ursprung der Clementinen durch jene Ansicht von dem Entwicklungsgange des Ebionismus bedingt, so kommen in dieser Hinsicht noch einige abweichende Meinungen, welche letzterer auch in neuester Zeit entgegen gehalten sind, in Betracht. Gieseler hat in seiner Abhandlung über Nazaräer und Ebioniten [3]) die scharfe Unterscheidung dieser zwei judenchristlichen Richtungen festzustellen versucht; letztere gehen nach Schliemann noch in die vulgären und gnostischen Ebioniten auseinander, worauf er das größeste Gewicht legt [4]). Gegen jene Unterscheidung ist in neuester Zeit erinnert, daß wir die Nazaräer als besondere Secte neben den Ebioniten erst bei Epiphanius und Hieronymus finden, daß sich eine dogmatische Differenz zwischen beiden in der von den Nazaräern nicht geleugneten übernatürlichen Erzeugung Christi nicht sicher stellen lasse, die

---

1) Christl. Gnosis 1835. S. 300—403.

2) Die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus, 1835. S. 89 ff. Ursprung des Episkopats, 1838. S. 127 ff. Vrgl. Schwegler, das nachapostol. Zeitalter I, 392 ff.

3) Archiv für alte und neue Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner, Bd. 4. 1820. S. 279—330.

4) A. a. O. S. 31 ff. S. 481 ff.

Annahme, daß die Nazaräer das mosaische Gesetz nur für sich selbst als verbindlich angesehen, ohne dasselbe von den Heidenchristen zu verlangen, entbehre nicht nur der historischen Zeugnisse, sondern finde auch bei Augustin Widerspruch [1]). Selbst die Kirchenväter behandeln die Nazaräer nur als eine Spielart der ebionitischen Gattung; obgleich Epiphanius die Nazaräer als eine besondere Häresie neben der ebionitischen darstelle, so wiederhole er doch bei den Ebioniten alles von den Nazaräern Gesagte, und diese haben vor jenen nur eine gnostische Färbung voraus. Nazaräismus sei daher nur der ursprüngliche, noch nicht durch Einflüsse des Essäismus gefärbte Ebionismus [2]). Und in der That, erwägt man die Angabe des Epiphanius, daß anfangs alle Christen Nazaräer genannt seien, bevor in Antiochien der Name Christen aufgekommen sei [3]), daß die Nazaräer sich nur durch den Glauben an Christus von den ungläubigen Juden unterscheiden [4]), sich in Cölesyrien, in der Dekapolis, bei Pella, in Kokabe in Basanitis erhalten haben, und Ueberbleibsel der vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella geflüchteten Gemeinde seien [5]), daß sie noch das hebräische Original des Matthäus-Evangeliums besitzen [6]) — in der

1) Adv. Faustum XIX, 18., auch wenn hier nur Faustus berichtet, worauf Gieseler S. 287 sich stützt.

2) Schwegler N. Z. I, 180 ff.

3) Haer. XXIX, 1. *Καὶ πάντες δὲ Χριστιανοὶ Ναζωραῖοι τότε ὡσαύτως ἐκαλοῦντο· γέγονε δὲ ἐπ' ὀλίγῳ χρόνῳ καλεῖσθαι αὐτοὺς Ἰεσσαίους, πρὶν ἢ ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἀρχὴν λάβωσιν οἱ μαθηταὶ καλεῖσθαι Χριστιανοί.* Vgl. c. 6.

4) Ibid. c. 7. *οὐδέ τι ἕτερον οὗτοι φρονοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ κήρυγμα τοῦ νόμου καὶ ὡς οἱ Ἰουδαῖοι πάντα καλῶς ὁμολογοῦσι χωρὶς τοῦ εἰς Χριστὸν δῆθεν πεπιστευκέναι.*

5) l. l. *ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων μετάστασιν πάντων τῶν μαθητῶν τῶν ἐν Πέλλῃ ᾠκηκότων, Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι, ἐπειδὴ ἤμελλε πάσχειν πολιορκίαν. Καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες ἐκεῖσε, ὡς ἔφην, διέτριβον· ἐντεῦθεν ἡ κατὰ τοὺς Ναζωραίους αἵρεσις ἔσχε τὴν ἀρχήν.*

6) Ibid. c. 9. *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται.* Daß das Evangelium der

That, bedenkt man dieses Alles und daß auch im N. T. der Name der Nazaräer als der ursprüngliche Name der Christen vorausgesetzt wird [1]): so kann man kaum noch darüber im Zweifel sein, daß die Nazaräer des Epiphanius nur die ursprüngliche Gestalt des Judenchristenthums in den entlegenen Gegenden von Peräa noch treu bewahrt haben, und sich bloß dadurch von den eigentlichen Ebioniten desselben Häreseologen unterscheiden, daß diese in alle späteren Oppositionen eingegangen und dadurch zur Aufnahme fremder Elemente, zu ausgebildeteren Gestaltungen genöthigt waren. Ebenso wenig ist es auch Schliemann gelungen, aus den Angaben der älteren Kirchenväter den Unterschied der Nazaräer und Ebioniten zu begründen. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem so schroffen Conflict, als der zwischen Ebioniten und Paulinern war, auch mildere Schattirungen jener Partei auftraten; und auf weiter gar nichts führt uns die Stelle des Justin über diejenigen Christen, welche an der Beobachtung des Gesetzes festhielten [2]). Auf die Frage des Tryphon, ob wer bei Anerkennung der Messianität Jesu noch am Gesetz festhalte, selig werde, antwortet Justin: nach seiner Ansicht könne ein Solcher selig werden, wenn er nur nicht die volle Beobachtung des Gesetzes auch von Anderen verlange, und den Heidenchristen im anderen Falle die Selig-

Nazaräer von dem der Ebioniten wesentlich verschieden sei, worauf Mosheim Vindiciae c. Toland. p. 112. Comment. de rebus Christ. ante Const. p. 328 viel Gewicht legt (vgl. auch Gieseler S. 281, Schliemann S. 491 ff.), ist sicher unhaltbar.

1) Act. 24, 5. Wie denn auch die Christen unter diesem Namen von den Juden verflucht wurden. Hieron. ad Jes. V, 18. ed. Martianay. III, p. 53: „et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazaraeorum anathematizant vocabulum Christianorum.“ Ej. ep. ad Augustinum 84 (89). T. IV. p. 623. ed. Mart.: „Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur; quos vulgo Nazaraeos nuncupant.“ Vgl. Epiphan. a. a. O. c. 9. Buxtorf Lex. chald. talmud. rabb. Basil. 1640 unter נוצרי col. 1384. Außerdem bestätigt auch Tertullian adv. Marc. IV, 8 diese Benennung der Christen von Seiten der Juden.

2) Dial. c. Tryph. Jud. c. 47. p. 265 E sqq.

keit abspreche. Es gebe Solche, welche mit den das Gesetz nicht beobachtenden Heidenchristen alle und jede Gemeinschaft abbrechen. Wenn jene Judenchristen ihre engherzige und beschränkte Ansicht von der ewigen Gültigkeit der nur temporären Bestandtheile des Gesetzes für sich selbst mit der Anerkennung Christi vereinigen wollen, ohne die Gemeinschaft mit anderen Christen zu meiden und auch sie zur Beobachtung der Beschneidung, des Sabbaths u. s. w. nöthigen zu wollen, so sollen sie vollkommen als Brüder anerkannt werden. „Wenn aber diejenigen aus eurem Geschlechte, die an diesen Christus zu glauben vorgeben, Trypho, meine ich, diejenigen, welche aus den Heiden an diesen Christus glauben, durchaus nach dem durch Moses verordneten Gesetze zu leben zwingen, oder mit ihnen keine Gemeinschaft in solchem Umgange haben wollen, so billige ich ebenso auch diese nicht" [1]). Ganz willkürlich ist es, wenn man die Worte des folgenden Capitels, in welchem Justin zu einem ganz anderen Thema übergeht [2]), nämlich zur Erörterung der Christologie, daß eine große Zahl von Christen Jesum für einen bloßen Menschen halte, in nähere Beziehung zu dieser lediglich die Beobachtung des Gesetzes betreffenden Frage bringen will. „Es giebt auch, Freunde, wie ich gesagt habe, Manche von unserem Geschlechte, die ihn als Messias anerkennen, aber als einen gewöhnlichen Menschen bezeichnen (*ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι*), denen ich nicht beipflichte, auch nicht, wenn es mir noch so Viele übereinstimmend versichern sollten" (*οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι*

---

1) *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι.* Das *ὁμοίως* ist zwar keineswegs auf die erstere, tolerante Classe von Judenchristen zu beziehen, aber es ist hart mit Schliemann Clementinen S. 554 zu erklären: „ich billige diese strengeren Judenchristen nicht, so wenig sie andererseits uns billigen," zumal da das *καὶ* offenbar zu *τούτους* gehört. Die Anderen, welche Justin auch nicht billigt, sind nur in den ungläubigen Juden selbst zu suchen, da die gläubigen Juden eben als *ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου* bezeichnet sind; er verwirft diese ganz wie die ungläubigen Juden selbst.

2) c. 48. *καὶ ὁ Τρύφων, Καὶ περὶ τούτων ὅσα φρονεῖς ἀκηκόαμεν, εἶπεν· ἀναλαβὼν οὖν τὸν λόγον, ὅθεν ἐπαύσω, πέραινε.*

δοξάσαντες εἴποιεν). So sehr Justin persönlich einer höheren Vorstellung von Christo zugethan war, so war diese noch gar nicht kirchlich fixirt [1]), und schon deßhalb ist es nicht nothwendig, diese Ansicht mit Schliemann [2]) allein den strengeren Judenchristen zuzuschreiben. Uebrigens folgt aus der angeführten Stelle so wenig das Vorhandensein zweier judenchristlichen Secten, der Nazaräer und der Ebioniten, daß vielmehr das Gegentheil aus ihr hervorgeht. Unterschieden sich zwei bestimmte Secten durch diese abweichende Ansicht über die Verbindlichkeit des Gesetzes auch für geborene Heiden, entstand diese Abweichung nicht bloß aus der milderen Schattirung einer und derselben Partei: so ist es ganz unerklärlich, wie sich Justin so hypothetisch und problematisch über beide Fälle ausdrücken konnte. Da die Nazaräer von Irenäus und Eusebius gar nicht erwähnt werden, erst von Epiphanius und Hieronymus, als der Einfluß des wirklichen Ebionismus längst vorüber war, in ihrer Abgeschiedenheit aufgefunden zu sein scheinen, so mögen diese späteren Nazaräer immerhin die übernatürliche Erzeugung Jesu nach alttestamentlichen Vorbildern angenommen haben [3]), ja sie mögen, was in dieser Zeit wahrlich nicht mehr auffallen darf, auch die Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für Heidenchristen zugegeben, und jetzt auch den Apostel Paulus als Heidenapostel anerkannt haben [4]). Daß sie das Letztere früher nicht gethan haben können, wird durch

---

1) Vgl. Schwegler N. Z. I, 363.

2) A. a. O. S. 555 ff.

3) Wie Hieronymus berichtet, der l. l. fortfährt: qui credunt in Christum filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus, sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani. Wiewohl sich Epiphanius haer. XXIX, 7 ganz zweifelhaft hierüber ausdrückt: *περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ οἶδα εἰπεῖν, εἰ καὶ αὐτοὶ τῇ τῶν προειρημένων περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον μοχθηρίᾳ ἀχθέντες ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζουσιν, ἢ καθὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει, διὰ πνεύματος ἁγίου γεγεννῆσθαι ἐκ Μαρίας διαβεβαιοῦνται.* Allein vgl. hierüber Gieseler's Abhandlung S. 290.

4) Wofür sich Gieseler a. a. O. S. 236 und Schliemann S. 457 auf ihre Auslegung von Jes. IX, 1 bei Hieronymus berufen.

die Zeugnisse der ältesten Geschichte, welche wir noch vermehren werden, z. B. durch die Stellung selbst Justin's zu diesem Apostel, zur Evidenz erhoben.

Was die Unterscheidung vulgärer und gnostischer Ebioniten betrifft, so ist dieselbe bereits von Schwegler [1]) genügend beurtheilt. Die gnostischen Ebioniten gehen ganz von der Grundlage des vulgären Ebionismus aus, und gaben nicht etwa ein Anderes, Differenzielles, sondern nur eine Zersetzung des vulgären Ebionismus mit speculativen Elementen. „Der sogenannte gnostische Ebionismus, d. h. das in den Clementinen dargestellte speculative System, ist nur eine entwickeltere und durchgebildetere Stufe des sogenannten vulgären Ebionismus; beide sind nicht zwei differirende Parteien, sondern verhalten sich zu einander, wie der Stamm zur ausgebildeten Frucht. Der gnostische Ebionismus ist die speculative Blüthe, die Gnosis und Theologie des vulgären. Ob er jemals mit allen seinen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten als Volksglauben geherrscht hat, ob die Syzygientheorie z. B. oder die Theorie von den sieben Säulen, und was damit zusammenhängt, Lehrmeinung einer wirklichen Secte war, darf mit Recht zweifelnd gefragt werden." — Daß wir wohl eine gnostische Spielart, aber nicht eine gnostische Secte des Ebionismus anzunehmen berechtigt sind, wird aus einer Beurtheilung der Hauptstellen aus den älteren Kirchenvätern, auf welche sich Schliemann beruft, erhellen. Wenn Origenes [2]) und Eusebius [3]) eine doppelte Classe von Ebioniten (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*) erwähnen, so hatte man hierin fast immer eine Bestätigung des Unterschiedes zwischen Ebioniten und Nazaräern gefunden. Dagegen hat

1) R. Z. I, 181 ff.

2) c. Cels. V, 61. *ἔστωσαν δέ τινες καὶ τὸν Ἰησοῦν ἀποδεχόμενοι, ὡς παρὰ τοῦτο Χριστιανοὶ εἶναι αὐχοῦντες, ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὸν Ἰουδαίων νόμον ὡς τὰ Ἰουδαίων πλήθη βιοῦν ἐθέλοντες· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.* Im Folgenden c. 65. *εἰσί τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι.*

3) HE. III, 27.

Schliemann [1]) eingewandt, der milde Origenes werde die Nazaräer, über welche das Urtheil noch zur Zeit des Hieronymus geschwankt habe, nicht als Häretiker angesehen haben. Ferner habe auch diejenige Classe, welche die übernatürliche Geburt Christi zugegeben, den Apostel Paulus verworfen, was nach Schliemann auf die Nazaräer nicht paßt; endlich beruft sich Schliemann mit Recht auf Theodoret, der entschieden außer den Nazaräern zwei solche Classen in den Ebioniten selbst annimmt [2]). So gewiß aber die Nazaräer nicht eine von diesen beiden Classen sind, ebensowenig hat Schliemann Recht, wenn er an vulgäre und gnostische Ebioniten denkt. Mit Recht hat Gieseler [3]) daran erinnert, daß die gnostischen Ebioniten (d. h. das System der Clementinen) nach Schliemann's eigenem Geständniß [4]) wohl eine übernatürliche Entstehung Christi, aber nicht eine Geburt aus der Jungfrau lehrten. Die richtige Erklärung ist ohne Zweifel die, daß Origenes zwei Classen von Ebioniten annimmt, die zwar gleichmäßig den Apostel Paulus verwarfen, von denen aber die mildere die jungfräuliche Geburt zugab. Die Existenz von zwei verschiedenen Secten folgt auch hieraus noch nicht, da beide Meinungen sich ganz füglich in einer und derselben Partei vertragen konnten, wie ja auch in dem kanonischen Matthäus-Evangelium die Genealogien und die Taufgeschichte, die eine natürliche Erzeugung voraussetzten [5]), friedlich neben der übernatürlichen Geburtsgeschichte stehen [6]). Auch Eusebius be-

---

1) A. a. O. S. 493 ff.

2) Fab. haer. II, 1. 2. Erst nach diesen werden die Nazaräer erwähnt. Ganz unwichtig ist dieses Zeugniß nicht.

3) KG. 4. Aufl. I, 1, 131.

4) A. a. O. S. 207 ff.

5) Vgl. Schwegler N. Z. I, 251, und Matth. 12, 47 ff. 13, 55. 56.

6) Auch die Stelle des Origenes Comm. in Matthaeum p. 427 E sqq. ed. Huet. setzt nur solche verschiedene Ansichten innerhalb einer und derselben Partei voraus: καὶ ἐπὰν ἴδῃς τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων πιστευόντων εἰς τὸν Ἰησοῦν τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος πίστιν, ὅτε μὲν ἐκ Μαρίας καὶ τοῦ Ἰωσὴφ οἰομένων αὐτὸν εἶναι, ὅτε καὶ ἐκ Μαρίας μὲν μόνης καὶ τοῦ θείου πνεύματος, οὐ μὴν καὶ μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ θεολογίας. Nur das Letztere ist immer die Hauptsache.

richtet uns nur von einer milderen Schattirung einer und derselben Partei [1]). Was aber endlich die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius (Haer. XXX.) betrifft, so ist zu-

---

1) A. a. O. Ἐβιωναίους τούτους οἰκείως ἐπεφήμιζον οἱ πρῶτοι πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας. Λιτὸν μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο κατὰ προκοπὴν ἤθους αὐτὸ μόνον ἄνθρωπον δεδικαιωμένον, ἐξ ἀνδρός τε κοινωνίας καὶ τῆς Μαρίας γεγεννημένον, δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν βίου σωθησομένοις. ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους, τῆς αὐτῆς ὄντες προσηγορίας, τὴν μὲν τῶν εἰρημένων ἔκτοπον διεδίδρασκον ἀτοπίαν, οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτὸν, θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες, τῇ τῶν προτέρων περιετρέποντο δυσσεβείᾳ, μάλιστα ὅτε καὶ τὴν σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν ὁμοίως ἐκείνοις περιέπειν ἐσπούδαζον. οὗτοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον. καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἄλλην ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις παρεφύλαττον — — ὅθεν παρὰ τὴν τοιαύτην ἐγχείρησιν τῆς τοιᾶσδε λελόγχασι προσηγορίας, τοῦ Ἐβιωναίων ὀνόματος, τὴν τῆς διανοίας πτωχείαν αὐτῶν ὑποφαίνοντος. Ich kann das οὗτοι nicht mit Baur in seiner Recension des Schliemann'schen Werkes (Theol. Jahrb. 1844. S. 575), dem Schwegler beipflichtet (N. Z. I, 182), auf die zuletzt genannten ἐκεῖνοι, nämlich die strengeren Ebioniten beziehen. Eher ginge es an, da Eusebius die beiden Classen mit οὗτοι und ἐκεῖνοι unterscheidet, auch hier unter den οὗτοι die milderen Ebioniten zu verstehen. Allein was Eusebius nachher anführt, bezieht sich offenbar, ganz abgesehen von jener Differenz, auf die Ebioniten überhaupt. Die Verwerfung des Apostels Paulus, der Gebrauch des Hebräer-Evangeliums, die jüdische Sabbatfeier waren allen Ebioniten gemein, und Eusebius leitet aus allem diesem zuletzt den gewiß gemeinsamen Namen Ebioniten ab. Daher kann er mit οὗτοι δέ nach der beiläufigen Erwähnung einer milderen Spielart nur auf das Thema des ganzen Capitels, nur auf die im Anfange erwähnten Ebioniten überhaupt zurücklenken. Baur scheint mir daher zu viel zugestanden zu haben, wenn er a. a. O. S. 576 zugiebt, daß Eusebius die polemische Tendenz gegen den Apostel Paulus nur der einen Classe zuschreibe. Daß die Annahme der jungfräulichen Geburt natürlich nicht die gnostischen Ebioniten charakterisiren kann, ist offenbar. Die Vermuthung Schliemann's a. a. O. S. 495 nach dem Vorgange Neander's Gnost. Syst. S. 391, daß die Worte des Irenäus adv. haer. I, 26: quae autem sunt prophetica curiosius expo-

nächst zu beachten, daß er ihren Ursprung ausdrücklich auf die älteste Gestalt des Judenchristenthums, die Nazaräer, zurückführt, und jene nur als das ausgebildetere, renommirtere, vielgestaltige Judenchristenthum darstellt [1]). Die Grundlage des Ebionismus ist die Häresie der Nazaräer, auch die Ebioniten sind aus der Flucht der Urgemeinde nach Pella hervorgegangen, und die Gegenden, in denen sie einheimisch sein sollen, sind zum Theil ganz dieselben, welche vorher als Sitze des Nazaräismus bezeichnet wurden [2]). Zugleich deutet aber Epiphanius an, daß er es im Unterschiede von den Nazaräern mit dem welthistorischen, aus den Conflicten des zweiten Jahrhunderts bekannten Ebionismus zu thun hat, indem er auf seine weitere Verbreitung hinweis't. *Οὗτος μὲν οὖν ὁ Ἐβίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ εἶχε τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ, τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Ναβατέας καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχάβων τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ ἐπέκεινα Ἀδραῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* (l. l. c. 18). Dieses ist nicht mehr der Nazaräismus, der ruhig und anspruchslos in seiner Heimath geblieben ist; dieser Ebionismus hat in den Hauptländern und in der Hauptstadt der Welt selbst seine Rolle gespielt. So ist er auch dogmatisch nicht bei der einfachsten Grundlage des Judenchristenthums

nere nituntur, in welchem nichts gesagt wird, als daß die Ebioniten die messianischen Stellen des A. T. zu buchstäblich erklärt haben, und die als Uebersetzung von *ἃ δέ ἐστι προφητικά* einen sehr guten Sinn geben, übrigens auch als Uebersetzung von *ἅτινα δέ ἐστι πρ.* nur auf ein ängstliches Suchen nach messianischen Stellen führen würden, auf die in den Clementinen verfochtene Unterscheidung von wahren und falschen Propheten im A. T. gehen mögen, ist mindestens sehr gewagt.

1) c. 1: *Ἐβίων, ἀφ' οὗπερ Ἐβιωναῖοι, καθεξῆς ἀκολουθῶν καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* (den Nazaräern) *φρονήσας, πολύμορφον τεράστιον, καὶ ὡς εἰπεῖν τῆς μυθευομένης πολυκεφάλου ὕδρας ὀφιώδη μορφὴν ἐν ἑαυτῷ ἀνατυπωσάμενος, πάλιν ἐπανέστη τῷ βίῳ, ἐκ τῆς τούτων μὲν σχολῆς ὑπάρχων, ἕτερα δὲ παρὰ τούτους κηρύττων καὶ ὑφηγούμενος.*

2) Epiph. l. l. c. 2. — *ἔνθεν ἄρχεται τῆς κακῆς αὐτοῦ διδασκαλίας, ὅθεν δῆθεν καὶ οἱ Ναζαρηνοὶ οἱ ἄνομοι προδεδήλωνται.*

stehen geblieben. Ἐντεῦθεν, ὡς ἔφην, τῆς πάσης κυβείας μεμεστώμενος ὁ Ἐβίων διὰ πολλῶν μορφῶν ὑποφαίνει ἑαυτὸν, ὡς εἶναι τεράστιον κατὰ τὰ ἄνω μοι προδεδελωμένα (c. 14). Hatte er im Anfange Jesum für einen bloßen, aus dem Samen eines Mannes erzeugten Menschen gehalten, so sind in der Folge durch Hinzutreten fremder Elemente reichere Christologien aus ihm hervorgegangen, Christus ist als der Urmensch, als erstgeschaffenes πνεῦμα aufgefaßt [1]). Dieser Ebionismus ist nicht so geblieben, wie er von Anfang an war, hat eine Geschichte aufzuweisen; hatte er anfangs z. B. die Ehelosigkeit empfohlen, so hat er sie jetzt verboten [2]). Statt daher mit Schliemann [3]) aus den mannigfaltigen Ansichten der Ebioniten des Epiphanius auf zwei bestimmte Parteien, eine vulgäre und eine gnostische zu schließen, müssen wir in dieser Beschreibung die reiche Entwickelung des Ebionismus erkennen, der selbst von dem gewaltigen Drange der gnostischen Zeit ergriffen und fortgerissen ward. Das denkwürdigste Denkmal dieser großen Entwickelung werden uns die Homilien selbst geben. Wir kehren also zu unserer obigen Behauptung zurück, daß der Ebionismus ein Princip ist, welches eine Entwickelung, eine Geschichte hat, und werden in derselben unseren Schriften ihre Stelle anzuweisen haben. Vollkommen wird uns aber die nähere Betrachtung der Homilien davon überzeugen, daß wir es gar nicht mit dem fixirten Lehrbegriff einer gnostischen Partei zu thun haben, sondern mit einem Lehrbegriff, der wesentlich erst durch die Gnosis Marcion's zu dieser Gestalt gedrängt wurde. —

---

1) Epiph. l. l. c. 3. καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὁ Ἐβίων, ὡς ἔφην, Χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς, τουτέστι τοῦ Ἰωσὴφ, ὡρίζετο· ἐκ χρόνου δέ τινος καὶ δεῦρο οἱ αὐτοῦ, ὡς εἰς ἀσύστατον καὶ ἀμήχανον τρέψαντες τὸν ἴδιον νοῦν, ἄλλοι ἄλλως παρ᾽ αὐτοῖς (περὶ) Χριστοῦ διηγοῦνται. Es habe sich nämlich ein falscher Prophet Ἠλξαῖος an sie angeschlossen (vergl. c. 17).

2) Ib. c. 2. τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασι παρ᾽ αὐτοῖς παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια, ὡς καὶ παρὰ ταῖς ἄλλαις ὁμοίαις ταύτῃ αἱρέσεσι· ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντο.

3) A. a. O. S. 498 ff. Uebrigens hat Schliemann selbst auf diese zeitliche Veränderung der Ebioniten aufmerksam gemacht.

§. 3.

Stand der Untersuchung über das Verhältniß der Recognitionen und Homilien unter einander und zu verwandten Schriften, besonders zum *Κήρυγμα Πέτρου*.

So epochemachend die Untersuchungen Baur's über den Lehrbegriff, den Gedankenkreis der Homilien sind, so ist doch noch eine andere Seite der Untersuchung übrig, welche ebenfalls zu einer vollkommenen Einsicht in den Ursprung und das Wesen der pseudoclementinischen Schriften nothwendig ist, die litterarhistorische. Baur ging immer von der Voraussetzung aus, daß von den beiden bei aller Abweichung so verwandten Schriften, den Recognitionen und Homilien, die Priorität und Originalität ausschließlich den letzteren zukomme, wie er dieses ganz entschieden in der Recension des Schliemannschen Werkes geäußert hat [1]). Schwegler fußt in seinem Nachapostolischen Zeitalter [2]) bei der Bestimmung dieses Verwandtschaftsverhältnisses ganz auf dem von Schliemann gegebenen Nachweise [3]). Daß aber der von Schliemann gegebene Nachweis, welchem ich durchaus nicht beipflichten kann, nicht genügt, viel zu sehr bei Aeußerlichkeiten stehen bleibt, die sich im besten Falle auch ebenso gut für die entgegengesetzte Ansicht deuten lassen, statt das Verwandtschaftsverhältniß durch unumstößliche Kriterien sicher zu stellen, ja daß seine Vergleichungen zum Theil geradezu unrichtig sind, werde ich an einigen Beispielen zeigen.

Wenn Schliemann a. a. O. S. 303 bemerkt, daß die Recognitionen, während die Homilien noch Christenthum und wahres Judenthum ganz identificiren, in dem Judenthum nur noch eine Vorbereitung auf das Christenthum sehen (I, 40): so lassen sich, abgesehen von der Beweiskraft dieser Stelle, andere Stellen anführen, in denen die Recognitionen sich

1) A. a. O. S. 562.

2) S. 481 — 489.

3) Zuerst in einer Abhandlung: die clement. Recognitionen, eine Ueberarbeitung der Clementinen, in Pelt's theol. Mitarbeiten Jahrg. 4, Heft 4 (besonders abgedruckt, Kiel 1843), dann in dem oft erwähnten Werke S. 297 — 325.

weit judaistischer äußern, als die Homilien. So wird z. B. Rec. II, 46 entschieden geleugnet, daß Christus doctrinell irgend etwas Neues gelehrt habe, und der ganze Zweck seiner Erscheinung nur in das Praktische, das Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit gesetzt; die Homilien dagegen lehren ausdrücklich, daß erst durch Christum das, was von Ewigkeit her nur das Geheimniß weniger Würdigen war, der ganzen Menschheit geoffenbart sei [1]). Wenn Schliemann S. 305 bemerkt, der Verfasser der Recognitionen habe vermöge seiner höheren Vorstellungen von Christus auch die Identificirung Jesu mit den 7 Säulen Adam, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jakob und Moses verworfen: so werden wir nachweisen, daß Rec. I, 47 wenigstens die Identität von Adam und Christus vorausgesetzt wird. Es ist aber ohne Zweifel weit wahrscheinlicher, daß erst die beiden Endpuncte, das erste und letzte Glied dieser Reihe als identisch gesetzt ist, ehe die Identität auf die ganze Reihe ausgedehnt ward. Damit stimmt es trefflich überein, wenn Epiphanius als Meinung einiger Ebioniten eben nur diese Identität von Adam und Christus anführt [2]). Daraus erklärt es sich ganz natürlich, daß die Recognitionen noch ausdrücklich Christus über Moses stellen, worauf sich Schliemann S. 307 ff. als auf ein Zeugniß für die Priorität derselben beruft.

---

1) Recogn. II, 46: Unus est enim verus qui est Judaeorum Deus, et ob hoc Dominus noster Jesus Christus docebat quaerendum esse non Deum quem bene noverant, sed regnum et justitiam ejus, quam Scribae et Pharisaei suscepta scientiae clave non concluserant sed excluserant. Nam si ignorassent verum Deum, numquam utique hujus rei scientiam relinquens, quae erat omnium caput, culparet eos de parvis et minimis, id est, quod dilatarent fimbrias suas et primos accubitus in conviviis vindicarent, et quod in quadriviis stantes orarent, et alia his similia, quae utique ex comparatione magni hujus capitis, ignorantiae Dei, exigua videntur et parva. Damit vergl. man Hom. III, 19, wo von Christo gesagt wird: τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων, μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων κ. τ. λ.

2) l. l. c. 3. τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπινοίας.

So führt uns auch die Vorstellung der Recognitonen II, 22: nam et ipse verus propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem, vielmehr zu der entgegengesetzten Ansicht. Schliemann beruft sich gerade auf diese Stelle, weil hier die Abhängigkeit von Hom. III, 20 offenbar sei, wo bestimmter gesagt wird, daß der wahre Prophet unter verschiedenen Gestalten (den 7 Säulen) durch die Geschichte hindurch laufe, bis er endlich zu seiner Zeit zur ewigen Ruhe eingehe. Allein wir finden die Grundlage dieser Vorstellung, ganz wie in den Recognitionen ohne Vermittelung der 7 Säulen, auch in dem Hebräer-Evangelium [1]). — Wenn Schliemann S. 309 sich darauf stützt, daß der Christus der Homilien in dem Begriffe des wahren Propheten aufgehe, während die Recognitionen I, 59 Jesum aus dem Grunde dem Moses überordnen, weil dieser bloß Prophet, Jesus aber nicht bloß Prophet, sondern auch Messias (Christus) sei; so ist dieses Argument allerdings sehr scheinbar, aber die Differenz läßt sich auch daraus erklären, daß die Homilien eben vermöge jener Lehre von der Identität Christi mit den 7 Säulen alle wahre Prophetie in Christo absorbirt haben, was in den Recognitionen noch nicht geschehen ist. Eben daraus erklärt sich denn auch, weßhalb nach Rec. II, 48 der Sohn den Vater wie dem Moses, so auch anderen Propheten offenbart, worin Schliemann die Gleichstellung aller alttestamentlichen Schriften im Gegensatz zu der alleinigen Anerkennung des Pentateuchs in den Homilien findet (S. 305). Daß die Lehre von der Verfälschung des Pentateuchs in den

1) Hieronymus zu Jes. XI, 1. führt aus dem Ev. der Nazaräer folgende Stelle an: Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus s. et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Der einzige Unterschied besteht darin, daß in den Recognitionen die beiden die Erscheinung des Messias constituirenden Momente, die Fülle des heiligen Geistes und sein Träger, der Prophet, gleich anfangs in dem präexistirenden und vom heil. Geiste erfüllten Messias vereinigt sind, nicht erst bei der Taufe vereinigt werden. Offenbar stehen die Recognitionen der einfachsten Grundlage dieser Vorstellung näher, als die Homilien.

Recognitionen fehlt (Schliemann, ebendas.), erklärt sich auch, wenn die Grundbestandtheile der Recognitionen vormarcionitisch sind, die Homilien aber erst durch die Antithesen Marcion's zu dieser Ausflucht gedrängt wurden. — Völlig unrichtig ist es, wenn Schliemann S. 315 vermuthet, daß die Recognitionen schon geistigere Vorstellungen über die Natur Gottes haben, weil sie die Lehre, daß Gott eine Lichtnatur sei, dem Magier Simon in den Mund legen (II, 61). Vielmehr beurkunden sie I, 27. III, 26—30 viel krassere Vorstellungen, als die Homilien, indem sie sich das Weltgebäude wie ein Haus vorstellen, dessen oberes Stockwerk die Engel bewohnen, und dessen Giebel etwa der Wohnsitz Gottes sein muß. Denn nach der letzteren Stelle muß der sichtbare Himmel wie ein Buch aufgerollt werden, damit die Frommen, freilich nicht mehr in materiellen Leibern, alsdann nach der Verheißung Jesu Gott selbst sehen können. — Es mag richtig sein, daß die Lehre von den Syzygien (Rec. III, 59—61) in dem System der Recognitionen nicht innerlich begründet ist, wie Schliemann S. 321 sagt; aber ich glaube, daß jeder Urtheilsfähige in diesem Abschnitte der Recognitionen nur den roheren, unentwickelteren Ansatz zu der ausgebildeten Syzygientheorie der Homilien erkennen wird.

Ich glaube, an diesen Beispielen dargethan zu haben, daß man über das Abhängigkeitsverhältniß zweier bei aller Verwandtschaft so eigenthümlichen Schriften so lange zu keiner Evidenz kommen kann, als man nur Einzelheiten und Aeußerlichkeiten an ihnen in Betracht zieht. Wie leicht kann da der Zufall sein Spiel treiben, und das scheinbarste Argument an einer bloßen Zufälligkeit scheitern! Schliemann legt z. B. sehr viel Gewicht darauf, daß die berühmte Stelle Deuteron. 18, 15 in den Homilien III, 53 nach dem hebräischen Text und den LXX. angeführt werde: *προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμὲ, αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα*, in den Recognitionen dagegen das *ὡς ἐμέ* zu dem *ἀκούετε* gezogen werde. Rec. I, 36: Prophetam vobis suscitabit Dominus Deus vester, quem sicut me audite. Offenbar habe der Verfasser der Recognitionen diese Aenderung vorgenommen, um die scheinbar

darin enthaltene Gleichstellung Jesu mit Moses zu vermeiden (S. 308), somit sei in dieser Stelle eine Rücksichtsnahme auf die Homilien unverkennbar (S. 324). Allein diese Stellung des ὡς ἐμέ begünstigt nicht einmal die Lehre der Homilien, da eine Vergleichung immer eine Verschiedenheit voraussetzt, die Homilien aber eine volle Identität der Personen lehren. Es läßt sich die Sache also auch ebenso gut so denken, daß der Verfasser der Homilien das ungenaue Citat der Recognitionen, nur weil es ungenau war, verbesserte [1]). Ich überlasse manche Berichtigungen der folgenden Entwickelung, und will hier durchaus noch nicht das Gegentheil beweisen, obgleich ich mich anheischig mache, zu jeder angeblich für die Priorität der Homilien sprechenden Vergleichung eine andere anzuführen, welche mindestens ebenso evident für das Gegentheil spricht. Soviel aber wird aus den besprochenen Stellen hervorgegangen sein, daß man, um diesem Verhältniß auf den Grund zu kommen, ein anderes Verfahren einschlagen muß. Man kann nämlich nur dann mit voller Sicherheit und Gewißheit diese Frage entscheiden, wenn man nicht bei der Peripherie dieser Schriften stehen bleibt, sondern in ihren innersten Mittelpunct eindringt, durch immanente Kritik eine concrete, durchgeführte Totalanschauung von der Abfassung, den Motiven und Tendenzen jeder einzelnen Schrift im Ganzen wie in ihren einzelnen Bestandtheilen erreicht. Nur dann gewinnt man einen festen Halt, und kömmt über das ewige Schwanken zwischen pro und contra, über das Gebiet der Möglichkeiten hinaus zu vollkommener Evidenz.

Ebensowenig als die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältniß unserer beiden Schriften bereits zu einem sicheren Resultate geführt ist, kann die Frage nach dem Verhältniß unserer Schriften zu einer verwandten Litteratur, deren Titel auf uns gekommen sind, durch Schliemann's Un-

---

1) Uebrigens ist die Lesart an dieser Stelle nicht einmal sicher. Cotelier sagt in der Anmerkung: Recte membaranae Regiae et S. Petiti, quas prae oculis habeo „Deus vester sicut me; ipsum audite secundum omnia etc.“ Diese Lesart hat auch Gersdorf ohne Weiteres in den Text aufgenommen. Wie kann also Schliemann so viel Gewicht auf diese Stelle legen!

tersuchung, deren verdienstlichen Fleiß übrigens Jeder anerkennen wird, als entschieden angesehen werden. Unter den Titeln einer älteren Litteratur, mit denen unsere Schriften verwandt sein müssen, ragen nämlich das *Κήρυγμα Πέτρου* und die *Περίοδοι Πέτρου* hervor. Wir kennen nun zwar eine Schrift, welche den ersteren Titel führte, und von dem Gnostiker Herakleon gebraucht wurde, aus den Anführungen des Clemens von Alexandrien [1]); allein diese kann nicht unmittelbar in Betracht kommen, weil sie statt eines judaisirenden einen entschieden paulinischen Charakter trägt. Schon Clericus erklärte den Verfasser für einen semipaganus [2]), und nachdem sich Schliemann zwar schwankend, aber doch vorwiegend für den paulinischen Charakter dieser Schrift erklärt hatte [3]), ist ihre entschieden paulinische Tendenz kürzlich durch Schwegler [4]) außer Zweifel gestellt. Gleichwohl setzen, wie wir nachweisen werden, unsere Schriften eine ebionitische Schrift dieses Namens als ihre Grundlage voraus, und der vor den Homilien erhaltene Brief des Petrus an Jakobus nebst der zugehörigen *Διαμαρτυρία* des Letzteren bürgen uns sicher für das Vorhandensein eines von der paulinischen Schrift gl. Namens durchaus verschiedenen, streng ebionitischen *K. Π.* Die Untersuchung über den Ursprung unserer Schriften wird daher nicht eher einen festen Halt gewinnen können, als bis wir über ihr Verhältniß zu dieser alten Schrift im Klaren sind. — Was die zweite Schrift, die *Περίοδοι Πέτρου* (*Κλήμεντος*) betrifft, so nimmt Schliemann an, daß wir in ihr nur einen anderen Titel der Recognitionen haben, mit welchen jene Schrift vollkommen identisch sei (S. 274 ff.), und es spricht für diese Ansicht, daß Origenes eine bedeutende Stelle aus den *Π. Π.* citirt, die wir auch in unseren Recognitionen finden [5]). Auch nennt Abhel-

---

1) Die Fragmente gesammelt von Grabe Spicil. Patr. et Haeret. I, 72 sqq. Credner Beiträge zur Einl. in das N. T. I, 351 ff.

2) Hist. eccl. duorum primorum seculorum. Amstel. 1716. p. 455.

3) A. a. O. S. 258 ff.

4) Nachapost. Zeitalter II, 30 ff.

5) Aus dem Commentar des Origenes zur Genesis Philocal. c. 22.

mus de laude virginit. c. 12 unsere von Rufin übersetzten Recognitionen: Itinerarium Petri. Allein so wenig geleugnet werden soll, daß auch unsere jetzigen Recognitionen diesen Titel führten, so muß die Schrift, welche ursprünglich diesen Titel führte, dennoch von ihrer jetzigen Gestalt verschieden gewesen sein. Denn wer möchte in der Schrift dieses Namens, welche nach Epiphanius [1]) bei den Ebioniten im Gebrauch war, unsere jetzigen Recognitionen erkennen können, in denen sich doch so Manches findet, was jenen ächten Ebioniten unmöglich zusagen konnte!

Der Verfasser glaubt, das Verhältniß dieser älteren Litteratur, zu welcher noch die *Διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* und *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* kommen, und unserer Schriften erkannt zu haben; er wird von der ältesten Grundlage, dem *K. Π.* ausgehend, die Genesis der verschiedenen späteren Schichten aufdecken, welche sich über dieser ehrwürdigen Grundlage gelagert haben, und somit unsere gegenwärtigen Schriften aus einem litterarischen Proceß hervorgehen lassen, der sich von dem ersten Jahrhundert an durch die gährungsvollen Zeiten des zweiten Jahrhunderts fortsetzt, und an den großartigsten Erscheinungen, durch welche dieses Jahrhundert in seinem bedeutendsten Kampfplatze, der römischen Kirche bewegt ward, vorüber führen, die älteste Geschichte der römischen Kirche in ihren Grundzügen darstellen wird.

---

bei Cotelier Patr. ap. Rec. X, 10—13. Gallandii Bibl. II, 335 sqq. Orig. Opp. ed. Ruae. II, 20 sqq.

1) Haer. XXX, 15. *Χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βιβλίοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις, Πέτρου, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις κ. τ. λ.*

Erster Abschnitt.

I. Die Grundschrift, das Κήρυγμα Πέτρου [1]).

§. 4.

Die Verschiedenheit der Verfasser des pseudo-petrinischen und pseudo-clementinischen Briefes vor den Homilien, und Verschiedenheit der Schriften, auf welche sie sich beziehen — Photius und Dodwell.

Wir können die Untersuchung über die vor den Homilien erhaltenen Briefe und die Schriften, auf welche sie sich beziehen, an ältere Vorarbeiten anknüpfen; denn gerade durch diese Briefe sind bedeutende Kritiker zu der Annahme einer älteren Litteratur geführt, welche die Grundlage unserer Schriften bilden.

Die Erkenntniß, daß beide Briefe von verschiedenen Verfassern herrühren und verschiedene Schriften einführen, findet sich schon in älterer Zeit bei Photius [2]), in neuerer bei Dodwell [3]). Die Verschiedenheit liegt auch wirklich so offen am Tage, daß man sich billig wundern muß, wie sie noch in der neuesten Monographie über unsere Schriften von Schliemann S. 73 ff. 81 ff. in Abrede gestellt werden konnte. Der Brief des Petrus nebst der zu ihm gehörigen Contestatio Jacobi setzen eine pseudo-petrinische, der Brief

---

1) Den ersten Theil dieser Untersuchung habe ich bereits in meiner Inaugural-Dissertation zur Erwerbung der Licentiatur: De origine Recognitionum et Homiliarum Clementis, pars I.: Κήρυγμα Πέτρου, Jenae 1847 gegeben.

2) Biblioth. Cod. 112. 113.

3) Dissertationes in Irenaeum Oxon. 1689. p. 441. 443. Auch kann hier v. Cölln erwähnt werden, der in der Allgem. Encykl. in dem Artikel Clementina S. 40 ff. im Ganzen die richtige Ansicht vorgetragen hat, ohne sie jedoch näher zu begründen.

des Clemens dagegen eine pseudo-clementinische Schrift voraus. Doch hören wir den Photius. Er hat zwei Bände vom römischen Clemens gelesen, von denen der eine in der Form eines Briefes dem Jakobus gewidmet ist und die sogenannten πράξεις des Apostel Petrus, die Disputationen mit dem Magier Simon, und außerdem noch die Wiedererkennung des Clemens, seines Vaters und seiner Brüder enthält. Wegen des letzteren Abschnittes hat er auch in einigen Exemplaren für das ganze Werk die Ueberschrift gefunden: *Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός*. Es sind also die Recognitionen, über welche Photius berichtet, was wir übrigens auch schon aus der Inhaltsangabe schließen konnten. Denn da es die natürlichste Annahme ist, daß Photius hier die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte beobachtet, so können die Homilien deßhalb nicht gemeint sein, weil in ihnen erstlich der ersten Disputation nichts vorhergeht, was πράξεις Πέτρου genannt werden könnte, während dagegen auch in der gegenwärtigen Gestalt der Recognitionen das erste Buch Manches aus der früheren Lebensgeschichte des Petrus enthält, besonders die Erzählung der Disputation im Tempel zu Jerusalem am Paschafeste zwischen den Aposteln und den jüdischen Behörden und Sectenführern, in welcher namentlich die Rede des Petrus eine bedeutende Rolle spielt [1]. Sodann fallen die eigentlichen bedeutenden Disputationen mit Simon in den Homilien erst an das Ende und nach der Wiedererkennung der Familie des Clemens, in den Recognitionen dagegen folgen sie unmittelbar auf jenen Abschnitt und vor der Wiedererkennung. In einigen Exemplaren also steht, wie gesagt, ein Brief an Jakobus voran, aber in einigen ein petrinischer, in anderen ein clementinischer. Daraus schließt Photius: *Καὶ ἡ μὲν δηλοῖ, Πέτρου τὰς οἰκείας συγγράψαι πράξεις καὶ πρὸς Ἰάκωβον αἰτησάμενον ταύτας ἀποστεῖλαι, ἡ δὲ διαλαμβάνει, ὡς Κλήμης ταύτας κατὰ πρόσταγμα Πέτρου συγγράψειε κἀκείνου πρὸς τὴν ἀγήρω μεταστάντος ἀποστείλοι Κλήμης πρὸς Ἰάκωβον· ἔστιν οὖν εἰκασμῷ δια-*

1) Vgl. Rec. I, 43. 44. 53—70.

λαβεῖν, ὡς δύο μὲν εἴησαν τῶν Πέτρου πράξεων ἐκδόσεις γεγενημέναι, τῷ δὲ χρόνῳ τῆς ἑτέρας διαῤῥυείσης ἐπεκράτησεν ἡ τοῦ Κλήμεντος.

Es war gewiß ein richtiger Tact, wenn Dodwell und Cölln in dem hier erwähnten petrinischen Brief ohne Weiteres denselben verstanden, den auch wir noch vor den Homilien lesen. Schliemann nimmt dagegen S. 288 ff. die Meinung älterer Gelehrter, eines Cotelier, Grabe, Fabricius auf, daß der dem Photius bekannte petrinische Brief nicht mit dem uns erhaltenen identisch sei. Seine Gründe sind folgende: „Schwerlich konnte der, welcher jenen Brief den Recognitionen vorsetzte, sein von demselben so bedeutend abweichendes Gepräge unverändert lassen.“ Wie aber, wenn sich zeigen sollte, daß dasselbe auch bei den Homilien der Fall ist, daß dieser Brief auch von dem Lehrbegriff der Homilien abweicht, und dennoch wegen seines Zusammenhanges mit der Grundschrift auch vor ihnen erhalten ist? Aber die Beschreibung des Photius soll offenbar auf einen anderen petrinischen Brief hinweisen. „Nach dem petrinischen Brief des Photius waren die petrinischen κηρύγματα dem Jakobus auf sein Verlangen zugesandt, wogegen in dem vor den Homilien stehenden von einem solchen Verlangen nicht die Rede ist.“ Ueber diesen Einwand hat schon Dodwell treffend folgendes Urtheil gefällt: „Leve illud, quod postulationis a Jacobo missae nullam faciat mentionem (Petri epistola). Supponit enim hoc potius Photius, quam in epistola sua dicit disertis verbis memoratum“ [1]). Wenn doch einmal die größeste Wahrscheinlichkeit in solchen Sachen entscheiden muß, so ist es gewiß weit weniger rathsam, einen besonderen Brief, von welchem sich nicht die geringste Spur erhalten hat, geradezu vorauszusetzen, als mit dem bekannten so gut wie möglich auszukommen. Eine Annahme zweier solcher Briefe, die bloß in diesem untergeordneten Puncte differirt haben sollten, ist wirklich gar zu unwahrscheinlich; wenn der Brief einem Späteren nicht anstand oder zu den Recognitionen nicht mehr zu passen schien, so ist es gewiß

1) A. a. O. p. 441.

weit natürlicher, daß er ihn ganz wegließ, wie er denn jetzt auch wirklich vor den Recognitionen fehlt, als daß er ihn abänderte. Wie leicht ist dagegen die Annahme, daß Photius unwillkürlich die wirklich durch den Brief selbst nahe gelegte Voraussetzung machte, daß Petrus die Κηρύγματα dem Jakobus auf sein Verlangen schickte! Ich muß gestehen, die Annahme eines anderen Briefes scheint mir eine ebenso willkürliche Ausflucht zu sein, als wenn ein Theolog, dem es unmöglich ist, das kanonische Matthäus-Evangelium für eine apostolische Schrift anzuerkennen, nun zu einem Presbyter Matthäus greifen wollte, um wenigstens dem Namen nach die kirchliche Ueberlieferung festzuhalten! [1])

Beruht die Ansicht des Photius auf dem erhaltenen Briefe des Petrus, so kann man sie nur billigen. Daß der erste Brief unmittelbar den Eindruck macht, daß Petrus selbst zugleich der Verfasser der κηρύγματα sein soll, erkennt selbst Schliemann S. 82 an, so sehr er sich für das Gegentheil entscheidet. Und in der That ist es rein unmöglich, das Gegentheil anzunehmen. Petrus bittet den Jakobus, er möge dafür sorgen, daß die ihm übersandten Bücher seiner Kerygmen (τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους [2]) keinem geborenen Heiden, noch einem Stammgenossen vor einer bestandenen Prüfung übergeben werden sollen. Es soll ein ganz ähnliches Verfahren beobachtet werden, als Moses

1) Was Schliemann noch außerdem bemerkt, daß der Brief des Photius zugleich mit der Schrift abgesendet sein wolle, während unser Brief die Absendung derselben bereits voraussetze, ist ganz unsicher. Schon Grabe Spicil. Patr. et Haer. ed. 2. I, 59 hat sich ganz unglücklich gegen Dodwell auf den Aorist ἔπεμψα berufen, nach unserem Briefe habe Petrus die Schrift selbst bereits übersandt, er hat also den Gebrauch des Präteritum im antiken Briefstil ganz übersehen. Daß dieser Schluß übereilt sei, giebt denn auch Schliemann zu; aber es soll die ganze Art und Weise, wie jener κηρύγματα gedacht wird, voraussetzen, daß sie schon abgeschickt waren. Dieses muß ich bezweifeln, wenn ich es auf die Intention des Briefes selbst beziehe; daß aber dem Verfasser dieses Briefes die Schrift, von welcher er handelt, bereits vorlag, muß ich im Widerspruch gegen Schliemann behaupten.

2) Derselbe Ausdruck c. 3, und c. 2 heißt es: τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων.

mit den 70 Aeltesten beobachtet hat, die ihm auf seinem Stuhle nachfolgten, wodurch eine übereinstimmende Auslegung der Schrift erreicht wurde (c. 1). Um ein solches Verfahren zu bitten, sieht sich Petrus dadurch veranlaßt, daß bereits Manche von den Heiden sein gesetzliches Kerygma verworfen, die ungesetzliche Lehre des verhaßten Menschen (Paulus) angenommen, und noch bei seinen Lebzeiten versucht haben, durch künstliche Auslegungen den Sinn seiner Worte zu verdrehen (*ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν*), die Abrogation des Gesetzes in sie hineinzulegen, als lehre auch er heimlich dasselbe, wogegen Petrus sich feierlich verwahrt (c. 2). Zum Schluß wiederholt er seine Bitte, daß die übersandten Bücher seiner Kerygmen nur einem geborenen Juden übergeben werden sollen, der durch bestandene Prüfung seine Würdigkeit bewiesen hat (c. 3). Ganz ebenso spricht die Contestatio Jacobi von den petrinischen Kerygmen. Nach Empfang des Briefes macht Jakobus an sein Presbyter-Collegium den Antrag, daß diese Bücher [1]) nur einem beschnittenen Gläubigen, der sich zum Lehramte bestimmt hat, nach und nach übergeben werden sollen, wenn er eine Prüfungszeit von 6 Jahren bestanden hat. Dann soll er feierlich an fließenden Gewässern den Himmel, die Erde, das Wasser, von denen Alles umgeben wird, die Alles durchdringende Luft an Eides statt zu Zeugen anrufen, daß er das ihm anvertraute Exemplar gewissenhaft bewahren, keinem Anderen mittheilen wolle, der nicht unter denselben Bedingungen dieselbe Prüfungszeit bestanden habe (c. 2). Bei Reisen wolle er dasselbe entweder mit sich nehmen oder dem Bischof zur Verwahrung übergeben, in keinem Falle aber zu Hause lassen u. s. w. (c. 3.) Dafür soll er noch einmal Himmel, Erde, Wasser, Luft zu Zeugen anrufen, wenn er sein Gelübde nicht erfüllt, sollen ihm alle Mächte des Daseins feindlich sein; selbst wenn er je zur Erkenntniß eines anderen Gottes kommen sollte, so soll auch dieser als Zeuge angerufen sein, und wenn er sein Wort bricht, soll er dem

---

1) Er nennt sie c. 1 *τὰς τῶν αὐτοῦ κηρυγμάτων διαπεμφθείσας ἡμῖν βίβλους.*

Fluche und der ewigen Verdammniß anheimfallen. Die Uebergabe soll endlich noch mit der ebionitischen Eucharistie (Brodt und Salz) beschlossen werden (c. 4). Gewiß wird hier eine große Ehrfurcht gegen diese heilige Schrift an den Tag gelegt; gewiß durfte bei einer Schrift, die in solchen Ehren gehalten werden sollte, auch nicht der Verfasser verschwiegen werden, wenn man nicht voraussetzen durfte, daß er sich aus der Bezeichnung von selbst und ohne Weiteres ergeben werde! Gewiß wäre das Unterlassen einer solchen ausdrücklichen Bezeichnung völlig unerklärlich, wenn Clemens und nicht Petrus, wie aus der Bezeichnung dieser Schrift unmittelbar hervorgeht, der angebliche Verfasser gewesen wäre! [1]) —

---

1) Gegen diese Ansicht wurde mir von einem scharfsinnigen Opponenten, Hrn. Dr. Otto, eingewandt, in der Bezeichnung *τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων* könne das Personalpronomen nach dem damaligen Sprachgebrauche (vrgl. Winer Gramm. des neutestamentl. Sprachidioms, 4. Aufl. §. 22, 7 Anm. 1.) nur mit größerer Wahrscheinlichkeit auf das folgende Substantiv bezogen werden, was auch daraus hervorgehe, daß c. 1. 3 *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους* gesagt werde. Ich füge noch hinzu Contest. Jac. c. 1 *τὰς τῶν αὐτοῦ κηρυγμάτων διαπεμφθείσας ἡμῖν βίβλους*, wo gar kein Zweifel sein kann, daß das Personalpronomen grammatisch nur zu den Kerygmen bezogen werden kann. Aus diesen Ausdrücken folge also nicht, was ich daraus gefolgert habe, daß der petrinische Brief die Abfassung dieser Schrift für den Petrus in Anspruch nehme, dessen Predigten auch von einem Anderen, dem Clemens, aufgezeichnet sein können. Wenn ich dagegen erwiderte, das Personalpronomen könne auch zu beiden Substantiven, sowohl zu *βίβλοι*, als auch zu *κηρύγματα* gehören, so glaube ich dieses, natürlich in logischer Hinsicht, auch jetzt noch behaupten zu müssen. Es ist gewiß am natürlichsten, den Ausdruck „die Bücher meiner Kerygmen" zugleich auf eine Abfassung dieses Werkes durch den Redner selbst zu beziehen, und wäre vielmehr der Aufzeichner ein Anderer, so hätte dieses ausdrücklich bemerkt werden müssen, damit einem so nahe liegenden Mißverständniß vorgebeugt werde. Aber ich kann auch positiv einen schlagenden positiven Grund für meine Ansicht aus der Contestatio Jacobi c. 2 vorbringen, wo der Schwörende betheuert, er werde immer gehorsam sein *τῷ τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων διδόντι*. Hier ist es erstlich auch grammatisch unmöglich das *μου* auf *κηρύγματα* zu beziehen, da der Sinn nur sein kann, „dem der mir meine Exemplare von den Kerygmen gegeben hat." Sodann erklärt sich auch gerade aus dieser Stelle evident, weßhalb allein die Bücher mit Bezie-

So gewiß aber der Verfasser dieses Briefes sich in die Seele des angeblichen Verfassers des Werkes hinein versetzt hat, so fällt er doch selbst wieder aus dieser Rolle und zeigt, daß er die pseudopetrinische Schrift bereits vor sich hatte. Auf der einen Seite nimmt er den Schein an, als habe er seine Kerygmen erst jetzt schriftlich aufgezeichnet, als seien sie bis jetzt nur mündlich verbreitet, aber gleichwohl schon Veranlassung zu Verdrehungen und falschen Insinuationen geworden [1]). C. 2: *τινὲς γάρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν· καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες, ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν. — — — οἱ δὲ οὐκ οἶδα πῶς τὸν ἐμὸν νοῦν ἐπαγγελλόμενοι, οὓς ἤκουσαν ἐξ ἐμοῦ λόγους ἐμοῦ τοῦ εἰπόντος αὐτοὺς φρονιμώτερον ἐπιχειροῦσιν (ἑρμηνεύειν).* Diese große Unwahrscheinlichkeit, daß die Reden schon vor ihrer schriftlichen Aufzeichnung falsche Auslegungen erfahren haben sollen, ignorirt der Verfasser aber wieder in der Contestatio, wenn er, nachdem

---

hung auf Petrus auch *τῶν αὐτοῦ (ἐμῶν) κηρυγμάτων βίβλοι* genannt worden sind, ohne daß dadurch nur entfernt ihre Abfassung durch einen Anderen angedeutet würde. Gerade, wenn der Inhalt vorwog, durfte nur dieser Ausdruck gewählt werden; der Ausdruck: *αἱ ἐμαὶ βίβλοι τῶν κηρυγμάτων* würde vielmehr den Petrus nicht zum Verfasser der Schrift, sondern zum Besitzer einiger Exemplare von ihr machen. Wenn von der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gar keine Exemplare, ja nicht einmal eine sichere Notiz erhalten wäre, und man fände einen Brief, in welchem Schleiermacher einem Freunde „die beiden Bände seiner Glaubenslehre" übersendet, so würde man diesen Ausdruck mit voller Sicherheit nur so verstehen können, daß Schleiermacher auch selbst der Verfasser dieses Werkes sein wolle. Wenn Jemand ohne Weiteres von einer „Sammlung seiner Predigten" spricht, so wird er von Jedem nur so verstanden werden können, als sei er selbst zugleich der Urheber dieser Predigtsammlung, und wenn ein Anderer der Urheber der Sammlung ist, so hat jener erst recht die Veranlassung, dieses ausdrücklich zu erwähnen.

1) Ich muß aus diesem Grunde gegen Schliemann behaupten, daß nach der Intention des Briefes die Kerygmen erst mit dem Briefe zugleich an Jakobus geschickt sein sollen.

schon in der Betheuerungsformel selbst c. 2 die Gefahr der Verfälschung der Kerygmen erwähnt war, c. 5 den Jakobus sagen läßt: ἐὰν τὰς βίβλους πᾶσιν ὡς ἔτυχεν παρασχῶμεν καὶ αὐταὶ ὑπὸ τολμηρῶν ἀνδρῶν τινῶν νοθευθῶσιν ἢ ταῖς ἑρμηνείαις διαστραφῶσιν, ὡς ἤδη τινὰς ἠκούσατε πεποιηκότας, ἔσται λοιπὸν καὶ τοῖς ὄντως τὴν ἀλήθειαν ζητοῦσιν ἀεὶ πλανᾶσθαι. Hier wird offenbar vorausgesetzt, daß die Schrift selbst bereits verfälscht sei, wie dieses auch in Wirklichkeit vorgekommen sein muß.

Dodwell ist zu demselben Resultate des Photius auch noch auf einem anderen Wege gekommen. Auch er erkennt in dem petrinischen Briefe die von Cotelier ohne sein Wissen veröffentlichte Vorrede zu einer von den Recognitionen und Homilien verschiedenen Schrift. Seinen Ausgangspunct nimmt er aber in dem Schlusse des pseudoclementinischen Briefes, welchen er für die Vorrede der von Cotelier herausgegebenen Epitome hält; der Verfasser desselben kündige einen Auszug aus einer weit umfangreicheren Schrift an, nämlich den Ἐπιδήμια Πέτρου κηρύγματα oder Περίοδοι Πέτρου, Itinerarium Petri, in welcher Schrift jene alten Kerygmen verarbeitet seien. „Fusior illa scriptio delicatis quique adeo fabellis delectabantur lectoribus visa est paulo morosior. Quare contrahendam censuit redigendamque in Epitomen recentior alius impostor. Ad hanc, quae exstat Epitomen, non ad ipsas Periodos pertinet Pseudo-Clementis epistola ad Jacobum, quod miror non observasse Cotelerium. Jussum se fingit impostor ille a S. Petro, ut S. Jacobo mitteret ἐν ἐπιτομῇ non modo suos a pueritia λογισμούς, verum etiam S. Petri κηρυχθέντας λόγους καὶ πράξεις. Proinde profitetur, se τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων ab ipso Petro ad Jacobum jam antea προγραφέντων ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι, ὥςπερ σημείου χάριν, et quidem illo titulo, Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή. Et verba fere eadem legimus in Cotelerii Epitome. Eodem spectant et illa in versione Rufiniana: describas breviter et quam potes brevissime comprehensa (n. 19) et: breviter comprehendens (n. 20). Qui (Rufinus) tamen alium fecit libri titulum: Clementis Itinerarium, non

Praedicationis Petri, non ut videtur, quod in coaevis codicibus repererit, sed pro solenni sua in interpretationibus licentia. Quare Rufino antiquior erat epistola illa ad Jocobum pseudoclementina et ipsa adeo quam pollicebatur Epitome“ [1]). Der gelehrte Mann hat in diesen Worten gewiß sehr viel Richtiges ausgesprochen. Was den clementinischen Brief in seiner griechischen Form betrifft, so stimme ich vollkommen mit Dodwell darin überein, daß er in dieser Gestalt speciell für die Epitome zugerichtet ist. Wie absichtlich wird die compendiarische, epitomatorische Darstellung c. 20 hervorgehoben! Οὐκ ὤκνησα, ὡς ἐκελεύσθην, τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ (Πέτρου) διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι ὥσπερ σημεῖον χάριν. Ebenso c. 19, wo der sterbende Petrus dem Clemens den Befehl ertheilt, an dem Faden seiner eigenen Lebensbeschreibung Alles, was er als sein Begleiter an Reden vernommen, an Begebenheiten erfahren, bis zu seinem Tode, dem Jakobus im Auszuge (ἐν ἐπιτομῇ) zu schicken. Es ist nicht ganz gleichbedeutend, wenn die Rufinische Uebersetzung an der entsprechenden Stelle nur giebt: describas breviter, womit nur das sicher angedeutet ist, daß die Fülle des Stoffes selbst in der Darstellung nicht erschöpft ist. Diese Annahme wird sehr wahrscheinlich, wenn man c. 20 die entsprechenden Worte vergleicht: breviter comprehendens . . . quamvis tibi de his plurima jam et plenius ante descripta ipso jubente transmiserim. In dieser Gestalt setzt also der Brief wohl frühere, auf Befehl des Petrus durch Clemens bereits übersandte Schriften voraus, welche zum Theil denselben Stoff und ausführlicher behandelten; aber will nicht etwa, wie die griechische Recension einen bloßen Auszug, sondern auch ganz Neues geben, nämlich zunächst die Verarbeitung des in der älteren Schrift enthaltenen Stoffes in den Gang der Lebensgeschichte des Clemens. In der griechischen Recension dagegen ist diese Originalität der angekündigten Schrift trotz ihrer Abhängigkeit von jener älteren, fast ganz verwischt, sie

1) A. a. O. p. 443. 444.

erscheint nur als eine zweite, vermehrte Auflage einer älteren, an welcher Clemens selbst bereits Antheil hatte [1]). Legen wir also die Rufinische Version zum Grunde, so ergiebt sich aus ihr mit Evidenz, daß der Verfasser des Briefes, in welchem ich den geistreichen Verfasser der Homilien erkenne, sein Werk auf der Grundlage eines älteren Werkes verfaßte, und wer wollte in diesem älteren Werke nicht wenigstens substanziell jene petrinischen Kerygmen wieder erkennen, welche übrigens immer schon Veränderungen und Erweiterungen erfahren haben konnten! Wären nach der Intention des Pseudo=Clemens die Kerygmen bereits von ihm selbst, nicht von Petrus verfaßt, wie läßt es sich erklären, daß derselbe Verfasser sich durch seinen sterbenden Apostel feierlich zu einer neuen Schrift, zum Theil über denselben Gegenstand auffordern läßt! So giebt denn auch dieser Brief ein schlagendes Zeugniß für die pseudo=petrinische Abfassung der Kerygmen. — Aber wird nicht diesem Resultat durch die Erwähnung jener älteren Schrift in unserem Briefe selbst widersprochen? Die lateinische Uebersetzung spricht zwar c. 20 von jener Schrift so, daß die petrinische Abfassung vorausgesetzt wird — denn daß Clemens nicht als der Verfasser im engeren Sinne gedacht sein kann, ergiebt sich schon daraus, daß trotz ausdrücklicher Erwähnung der Abfassung doch nur die Uebersendung auf ihn zurückgeführt wird —; aber führt uns nicht eben dieser Umstand, daß die Schrift nicht

1) So verdient es denn auch Beachtung, daß die Epitome c. 147, ungeachtet hier Clemens von dem sterbenden Petrus den Auftrag erhält, seine Reden und Schicksale im Auszuge zu erzählen, jene ältere petrinische Schrift ganz ignorirt. Durfte ihre Spur aus dem bereits bekannten Briefe des Clemens nicht ganz getilgt werden, durfte dort dem Clemens nur ein Antheil an ihrer Abfassung und ihre Uebersendung zugeschrieben werden, so zeigt der Epitomator hier, wo ihn nichts hinderte, offen sein Bestreben, ihre Spur völlig zu verwischen. Daß die Epitome hier zum Theil wörtlich die Erzählung des Briefes wiederholt, beweis't nichts gegen meine Vermuthung, daß die griechische Recension des letzteren speciell für jene eingerichtet ist, da der Epitomator sehr wahrscheinlich in keiner der beiden ihm vorliegenden Quellen die Erzählung bis zum Tode des Petrus fortgeführt fand, und somit nur durch diese Wiederholung wenigstens dem Scheine nach die Aufgabe lösen konnte.

durch Petrus, sondern durch Clemens übersandt sein soll, auf eine von jenen Kerygmen verschiedene ältere Schrift? In der griechischen Recension scheint sie sogar als eine pseudoclementinische dargestellt zu werden, wenn umgekehrt ausdrücklich nur die Uebersendung, nicht die Abfassung dem Petrus zugeschrieben wird [1]). Es kann nicht geleugnet werden, daß die griechische Recension des Briefes einen Antheil des Clemens an der Aufzeichnung der Kerygmen voraussetzt. Derselbe kann freilich sehr untergeordnet sein, in der bloßen Aufzeichnung der gehaltenen Reden bestehen; die Veranlassung zu dieser Erwähnung könnte sehr wohl darin liegen, daß der Verfasser des Briefes an der Grundschrift bereits eine ähnliche Unterschrift vorfand, wie wir sie jetzt hinter den Briefen an die Römer, Korinther, Galater, ja hinter allen Briefen finden, welche den Namen des Paulus führen. Wie bald konnte man sich veranlaßt finden, dem Begleiter des Apostels einen Antheil an dieser Schrift durch die Unterschrift zu ertheilen: *πρὸς Ἰάκωβον ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Κλήμεντος* [2])! Denn daß der Antheil des Clemens auch nach der griechischen Recension nur ein sehr untergeordneter gewesen sein kann, geht, wie gesagt, schon daraus hervor, daß der Befehl des Petrus an den Clemens, eine selbständige Schrift abzufassen, indirect den nicht clementinischen Ursprung der älteren Schrift voraussetzt. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß die griechische Recension des Briefes bestimmt für die Epitome zugerichtet ist, also diese Form in einer sehr späten Zeit und durch Jemanden, der die Grundschrift gar nicht mehr kannte, erhalten hat. Auch der Umstand, daß dem Epitomator selbst nur pseudoclementinische

---

1) *Τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων, τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ διαπεμφθέντων*, worauf sich Schliemann S. 83, Anm. beruft, und welche Stelle mir auch bei der Vertheidigung meiner Dissertation entgegengehalten wurde.

2) Wurde die Schrift aus einer pseudopetrinischen zu einer pseudoclementinischen umgearbeitet, wie nahe mußte es liegen, dem Clemens schon einigen Antheil an der Grundschrift zuzuschreiben, entweder ihre Uebersendung (latein. Brief, Hom. I, 20), oder ihre Aufzeichnung (griech. Brief, Rec. I, 17)!

Schriften vorlagen, mag zu dieser verworrenen Darstellung beigetragen haben. Das Gesagte trifft zum Theil auch auf die lateinische Recension zu; aus den Abweichungen geht überdieß hervor, daß dieser Theil des Briefes beständig verändert wurde, und wir nicht wissen können, ob wir hier noch seine ursprüngliche Gestalt vor uns haben. Durch die Erwähnung des Clemens als Uebersender in einer Unterschrift konnte der erste Schritt dazu gemacht werden, den Inhalt der pseudopetrinischen Schrift in einer pseudoclementinischen zu verarbeiten. Uebrigens schreibt der Text der Homilien noch dem **Petrus** entschieden die Abfassung und Uebersendung der Kerygmen zu — Hom. I, 20: *πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον [αὐτοῦ κελεύσαντος* [1]*)] ἀπὸ τῆς Καισαρείας Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρὰ σοῦ ἐντολὴν ἔχειν εἰπὼν, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι.* In dem jetzigen Texte der Recognitionen wird dagegen schon Aufzeichnung wie Uebersendung auf den Clemens zurückgeführt [2]). Aus der Vergleichung dieser Stellen folgt daher nicht, was **Schliemann** S. 83, 262, 272, 282 hieraus schließt, daß die Kerygmen nach beiden Schriften von Clemens mindestens niedergeschrieben seien. Im Gegentheil kann man die Vermuthung **Cölln's** im Wesentlichen nur billigen, daß der Brief des Clemens ursprünglich petrinische Kerygmen voraussetze, und ihre Aufzeichnung durch Clemens nach den jetzigen Recognitionen erst einer späteren Hand angehöre, mag **Cölln** auch darin irren, daß er diese Aenderung erst dem Rufin beilegt [3]).

---

1) Ich glaube die eingeklammerten Worte, welche die Construction störend unterbrechen, mit Recht für später eingeschoben erklären zu können. Diese Einschaltung beweis't, daß man später das Interesse hatte, das Dasein einer verlorenen apostolischen Schrift gänzlich zu verwischen.

2) An der entsprechenden Stelle Rec. I, 17 heißt es bereits: „Unde jubente eo ea quae ad me loquutus est in ordinem redigens librum de vero propheta **conscripsi** eumque de Caesarea ad de ipso jubente **transmisi**." Uebrigens kann die Uebersendung durch Clemens möglicherweise auch in dem Ausdruck der Homilien *διαπεμφθῆναί σοι* **ἐποίησεν** liegen.

3) A. a. O. Anm. 20.

Diese Abfassung der Briefe durch verschiedene Verfasser und ihre Beziehung auf verschiedene Schriften wird sich auch durch eine Vergleichung ihres Inhalts bestätigen. Der petrinische Brief und die zugehörige Contestatio befehlen feierlichst die strengste Geheimhaltung ihrer Schrift. Ἀξιῶ καὶ δέομαι τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους μηδενὶ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν μεταδοῦναι μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας· ἀλλ' ἐάν τις δοκιμασθεὶς ἄξιος εὑρεθῇ, τότε αὐτῷ κατὰ τὴν ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα ὁ Μωϋσῆς παρέδωκεν τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρειληφόσιν [1]). Die Contestatio bestimmt die Zeit der Prüfung mindestens auf volle sechs Jahre; erst nachdem mit einzelnen Abtheilungen des Buches die Probe gemacht ist, soll das ganze Werk dem würdig Befundenen eingehändigt werden, und zwar nur einem beschnittenen Gläubigen, der sich dem Lehrstande widmet [2]), und dieser soll bei Allem, was heilig ist, betheuern, daß er die Schrift nur nach derselben Probe Anderen mittheilen wolle. — Offenbar im directen Gegensatz gegen diese Geheimhaltung der Schrift motivirt der Brief des Clemens gerade ihre Veröffentlichung in einer neuen Umarbeitung, in welcher der Inhalt der früheren Schrift an den Faden der Lebensgeschichte des Clemens geknüpft werden soll, durch den ausdrücklichen Befehl des sterbenden Apostels. Wie deutlich ist das Bestreben des Verfassers, sich wegen dieser Umarbeitung der alten Geheimschrift, die in dem petrinischen Briefe und der Contestatio feierlich verboten war, zu entschuldigen! Zur Rechtfertigung dieses neuen Unternehmens dient auch der Tod des Apostels Petrus. So hat Clemens die natürliche Verpflichtung, das angefangene Werk seines Lehrers, die Aufzeichnung seiner Reden und Thaten bis zu seinem Tode fortzusetzen. — Beide Briefe haben ferner eine ganz verschiedene Farbe, einen verschiedenen Inhalt. Der Brief des Petrus vergegenwärtigt uns eine Zeit, in welcher die Polemik gegen Paulus noch

1) Epi. Petri ad Jac. c. 1. vergl. c. 3.

2) l. l. ἀγαθῷ τινι καὶ εὐλαβεῖ, τῷ καὶ διδάσκειν αἱρουμένῳ ἐμπεριτόμῳ τε ὄντι πιστῷ.

frisch, der Heidenapostel noch der einzige christliche Häretiker war, auf welchen sich die Polemik der Ebioniten richtete, die große Controverse zwischen Ebioniten und Paulinern noch in ihrer einfachsten Gestalt, auf ihrem ersten Stadium bestand, sich gänzlich in der Frage über Abrogation oder Beibehaltung des mosaischen Gesetzes concentrirte. Die widergesetzliche Irrlehre jenes „verhaßten Mannes" greift unter den Heidenchristen um sich, seine Anhänger haben die ächte Predigt des Petrus entstellt und diesem Apostel die Insinuation gemacht, als theile er im Geheimen ihre Irrlehre [1]. Daher protestirt Petrus ausdrücklich gegen diese Insinuation, mit Berufung auf das Wort des Herrn, daß Himmel und Erde vergehen werden, aber kein Jota noch ein Strichlein des Gesetzes (Matth. 5, 18). So wird denn auch noch die Beschneidung zur nothwendigen Bedingung der Uebergabe gemacht, und es findet sich nicht die geringste Andeutung, daß sie schon aufgegeben sei [2]. Die kirchliche Verfassung ist noch ganz einfach und nach der jüdischen Synagogenverfassung eingerichtet; wie dem Moses 70 Aelteste zur Seite standen, so ist auch der Bischof Jakobus von einem Presbyter-Collegium umgeben, und die kirchliche Verfassung besteht eben nur in der Leitung der Gemeinde durch den Bi-

1) Petri epi. c. 2. s. o. S. 32.

2) Man könnte aus der Erwähnung von beschnittenen Gläubigen (Contest. c. 1.) schließen, daß auch unbeschnittene Gläubige anerkannt seien. In einem gewissen Sinne kann dieses auch nicht geleugnet werden; allein man muß bei dieser schwierigen Frage, ob die Beschneidung von den Heidenchristen von Anfang an und durchgängig gefordert wurde, beachten, daß diese auch in ähnlicher Weise aufgenommen werden konnten, wie die Proselyten des Thores von den ungläubigen Juden zugelassen wurden. So konnten selbst die strengen Ebioniten unbeschnittene Heidenchristen, wenn gleich in untergeordneter Weise und ohne ihnen volle Ansprüche an das messianische Reich zuzugestehen, anerkennen. Aus der großen Anzahl dieser Proselyten erklärt es sich auch, wie später die Beschneidung leicht ganz abgeschafft werden konnte. Bekanntlich war der Antheil dieser Proselyten an dem messianischen Reiche anfänglich eine Streitfrage zwischen der milderen Schule Hillel's und der strengeren Schammai's. Vergl. Gieseler Naz. und Ebion. S. 309. Roeth ep. ad Hebr. non ad Hebr. sed ad Ephesios datam esse. Frcf. ad M. 1836. p. 117 sqq.

schof und die Aeltesten [1]). — Im Briefe des Clemens dagegen tritt jene alte Controverse schon zurück, wird gar nicht mehr erwähnt; an die Stelle des einen, bestimmten Gegners tritt eine unbestimmte Menge falscher Lehrer und Propheten, die Häretiker des zweiten Jahrhunderts [2]). Während jener Brief ganz und gar darauf gerichtet ist, die Auctorität des Gesetzes aufrecht zu erhalten, ist dagegen das ganze Bestreben des clementinischen Briefes dahin gerichtet, die Einheit des kirchlichen Organismus durch eine feste Verfassung, besonders durch den Episkopat, gegen den Andrang der Häretiker zu sichern. Kannte die Contestatio nur einen Bischof und Presbytern als kirchliche Beamte, so tritt uns hier schon eine ganz ausgebildete Verfassung mit mehreren und bestimmt abgegrenzten Aemtern entgegen. Der Bischof soll sich bereits nicht mehr selbst seinen Unterhalt erwerben, seine Unterhaltung wird der Gemeinde dringend anempfohlen [3]). Zur Ausführung der Befehle des Bischofs sind Presbytern, Diakonen und Katecheten angewiesen, Jakobus erscheint schon nicht mehr als einfacher Bischof, sondern nach der Ueberschrift als *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων*. Schon findet man den Namen *Λαϊκός* (c. 5); die Kirche wird mit einem vollständig ausgerüsteten und bemannten Schiffe verglichen, welches durch Christus selbst als Steuermann geleitet, durch die sturmbewegten Fluthen des Meeres hindurch

1) Man würde daraus, daß hier schon ein Bischof neben den Presbytern erwähnt wird, mit Recht auf eine spätere Zeit schließen, wenn die Identität der Bischöfe und Presbytern überall das Ursprüngliche gewesen wäre. Allein bei den Ebioniten, von denen überhaupt das Institut entlehnt ist (vergl. Baur Urspr. des Episkopats S. 122 ff.), muß der Bischof ursprünglich von den Presbytern verschieden gewesen sein, er fällt ganz mit dem Vorsteher der jüdischen Synagoge zusammen und ist wie dieser der Präsident des Senioren-Collegiums (vergl. de Wette Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie 2 Aufl. 1. 244). Dieses geht aus dem Berichte des Epiphanius hervor: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους, Συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ Ἐκκλησίαν* (haer. XXX, 18). Der Bischof ist der *ἀρχισυνάγωγος*, ראש הַכְּנֶסֶת. —

2) Ep. Clem. ad Jac. c. 14.

3) Ib. c. 5. vergl. Neander K. G. 2. A. I, 1, 338.

sicher zu dem jenseitigen Ziele hinsteuert [1]). Man sage nicht, der petrinische Brief schließe diese Tendenz und diesen Zustand wenigstens nicht aus; beide Briefe verrathen eine wesentlich verschiedene Lebensfrage, ein verschiedenes Bewußtsein der Zeit [2]).

Ist somit die Verschiedenheit der Briefe hinlänglich sicher gestellt; so wird auch die Verschiedenheit der Schriften, auf welche sie sich beziehen, immer mehr bestätigt, und unsere gegenwärtigen Recognitionen und Homilien müssen in einem irgendwie abhängigen Verhältniß zu einer oder mehreren älteren Schriften stehen. Diese Entdeckung haben schon jene beiden kritischen Auctoritäten gemacht, auf welche ich verwiesen habe. Während aber Photius nur im Allgemeinen die Vermuthung äußert, es müsse eine pseudopetrinische Schrift gegeben haben, welche durch die pseudoclementinische verdrängt sei, so hat Dodwell nicht nur die Grundschrift bestimmter angegeben, sondern auch den Versuch gemacht, die Art und Weise näher zu ermitteln, wie unsere Schriften auf dieser Grundlage entstanden sind. Als die älteste Grundlage unserer Litteratur nimmt er das von Herakleon und Clemens von Alexandrien gebrauchte *Κήρυγμα Πέτρου* an, dessen Abfassungszeit er irrig erst ungefähr gleichzeitig mit Irenaeus setzt, und welches er ebenso irrthümlich als ein ebionitisches Product betrachtet. Da-

1) Ib. c. 14.

2) Es verdient hier noch ein Datum bemerkt zu werden, auf welches Neander aufmerksam gemacht hat K. G. 2. A. I, 2, 623 Anm. Der petrinische Brief rühre wohl nicht von demselben Verfasser her, wie die Clementinen, von denen er sich in seiner Ansicht über die alttestamentlichen Propheten unterscheide, indem er ihr göttliches Ansehen voraussetze, nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit einer festen Norm und Auctorität für ihre Auslegung ableite. Was Schliemann, S. 73 dagegen bemerkt, daß die Homilien die alttestamentlichen Propheten nicht als absolut falsche Propheten betrachten, sondern ihnen ein momentanes Erfülltsein vom Geiste (III, 13), einen theilweisen Besitz der Wahrheit zuschreiben (III, 24), wie sie auch zuweilen Aussprüche der Propheten citiren (XVI, 7. XVIII, 15. 17 ff.), ist nicht stichhaltig. Der Brief des Petrus setzt offenbar voraus, daß die alttestamentlichen Propheten bei richtiger Erklärung auch einen vollkommen richtigen Sinn ergeben. Wie es sich mit den Stellen der Homilien verhält, werden wir unten sehen.

her konnte er den pseudopetrinischen Brief für die Vorrede in diesem Kerygma halten. Dieser Grundschrift steht nach Dodwell diejenige Recension am nächsten, aus welcher ein Auszug erhalten ist in der Cotelier'schen Epitome. — Den Titel dieser Recension sucht er aus dem Briefe des Clemens, in welchem er, wie bemerkt, die Vorrede zu der Epitome erkannte, näher zu bestimmen; weil dieser Brief seinen Auszug c. 20 ankündigt: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων Κηρυγμάτων ἐπιτομή*, so schloß Dodwell, der Titel des größeren Werkes, aus dem dieser Auszug gemacht ist, sei gewesen: *Ἐπιδήμια Πέτρου Κηρύγματα*. Ein zweiter Titel desselben Werkes habe geheißen: *Περίοδοι Πέτρου*, Itinerarium Petri, wofür er a. a. D. p. 442 die Worte der Epitome 147 anführt: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν καὶ κηρυγμάτων*. Dieser Grund ist freilich schwach, da das *καὶ* in einigen Handschriften fehlt. Dodwell aber schloß daraus, daß dieses Buch auf den Titel *Πέτρου ἐπιδημίαι* geführt habe, und daraus schloß er noch weiter, daß es auch den gleichbedeutenden Titel *Πέτρου περίοδοι* gehabt habe; aus dieser Recension habe Origenes eine Stelle angeführt [1]). Ergebe sich hieraus der terminus ad quem für ihre Abfassungszeit, so lasse sich der terminus a quo daraus entnehmen, daß sie die Schrift des Bardesanes de fato benutzt habe. Diese erste bedeutende Umarbeitung der Grundschrift [2]) sei demnach nach 218 und vor 231 verfaßt. Nun machte zwar der Umstand Schwierigkeit, daß die Rufinische Uebersetzung des clementinischen Briefes ausdrücklich ein Itinerarium Clementis nicht Petri, ankündigt; allein hier beruft sich Dodwell auf Rufin's bekannte Willkür in Uebersetzungen [3]). Nach Epiphanius haer. XXX, 15 sei freilich auch eine Schrift *περίοδοι Κλήμεντος* im Gebrauche der Ebioniten gewesen, aber

1) Orig. Philocal. c. 22. Recogn. X, 10—13.

2) Wenngleich Dodwell auch noch eine andere Recension unter dem Titel *πράξεις Πέτρου* erwähnt, so kann er doch nur eine unbedeutende Verschiedenheit derselben von der Grundschrift selbst angenommen haben, wie schon daraus erhellt, daß er denn p. 446 den Brief des Petrus auch die Vorrede dieser Acta nennt.

3) A. a. D. p. 444.

nach dem Zeugniß desselben sehr verfälscht [1]. — Ehe jedoch das Werk die dritte, in den von Rufin übersetzten Recognitionen vorliegende Gestalt erhalten, seien mit den *περίοδοι* des Origenes noch manche Veränderungen vor sich gegangen, so daß das Werk den an antike Komödien erinnernden Titel *Ἀναγνωρισμοὶ* (*Κλήμεντος*) habe erhalten können, den erst Rufin erwähne. Diese zweite Umarbeitung liege also in unseren Recognitionen vor, welche aber durch Rufin selbst vielfach verändert seien. Dieses gestehe Rufin selbst ein in seiner Vorrede an Gaudentius, er habe gefunden „quaedam de ingenito Deo genitoque disserta et de aliis nonnullis, quae ut nihil amplius dicam, excesserunt intelligentiam nostram. Haec ergo ego, tamquam quae super vires meas essent, aliis reservare malui, quam minus plena proferre.“ Daß die Schrift auch schon vor Rufin mannigfache Veränderungen erfahren, gehe schon daraus hervor, daß der Schluß dieses Buches, die Verwandlung des Simon, in einer von den beiden Ausgaben, deren Rufin Erwähnung thun, gefehlt habe. — Erst nach Rufin läßt Dodwell unsere Homilien entstehen, welche unter allen die letzte Recension sein sollen. Ein sicheres Zeugniß für dieselbe finde sich erst bei Photius [2].

So sehr diese Andeutungen der gehörigen Begründung ermangeln, und so manches Unrichtige sie enthalten, so ist doch die Ahnung beachtenswerth, daß unsere Recognitionen und Homilien aus einer älteren Grundlage durch mannigfaltige Veränderungen entstanden sind. Der Grund, weßhalb

---

1) A. a. O. p. 442. Es ist aber ein Irrthum, daß Epiphanius als Titel der Schrift angebe *Κλήμεντος περίοδοι;* er sagt: *Χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς περιόδοις καλουμέναις Πέτρου, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις.* Uebrigens scheint Dodwell diese Stelle nur anzuführen als Beleg für die ebionitische Richtung der *περίοδοι*.

2) A. a. O. p. 440—446. Dodwell hat seine Ansicht sehr gedrängt und unübersichtlich vorgetragen, so daß er oft mißverstanden ist. Mit Recht hat Schliemann S. 70 Anm. diesen Umstand hervorgehoben, daß Dodwell den griechischen Brief des Clemens als Einleitung zu der Epitome betrachtet, die Homilien als „forma omnium recentissima“ angesehen hat.

man auf dieser richtigen Fährte nicht weiter fortging, und den Versuch machte, den schriftstellerischen Proceß zu reconstruiren, aus welchem jene Schriften hervorgegangen sind, lag aber darin, daß die erhaltenen Fragmente des *Κήρυγμα Πέτρου* einen zu verschiedenen Charakter haben. Zwar erinnerte Coelln a. a. O. S. 40 an ein anderes *Κήρυγμα Πέτρου*, welches Eusebius HE. III, 3 als eine apokryphische, von keinem kirchlichen Schriftsteller gebrauchte Schrift bezeichnet (vergl. auch S. 42); aber bei dieser richtigen Andeutung blieb Coelln stehen. Wenn daher Credner eine nähere Beziehung zwischen dem bekannten Kerygma und den Homilien aufsuchte, so konnte er bei diesen nur eine polemische Tendenz gegen jene ältere Schrift annehmen; sie sollten verfaßt sein, um das Original zu verdrängen und dadurch eine ebionitische Ueberarbeitung überflüssig zu machen [1]). Schliemann endlich hat diese Spur gänzlich aufgegeben, indem er einerseits jene im Briefe des Petrus erwähnten *κηρύγματα* für eine bloße Fiction erklärt, welche den Homilien nur größeres Ansehen habe verschaffen sollen (S. 263 ff.) andererseits diese für eine durchaus selbständige Schrift hält (S. 252 ff.). Was die eine Behauptung betrifft, so haben wir sie bereits durch den Nachweis der Verschiedenheit beider Briefe widerlegt [2]); was die andere betrifft, so wollen wir sie widerlegen, indem wir zunächst die ältere Litteratur, auf deren Grunde die Homilien verfaßt sind, im Einzelnen aufzufinden versuchen.

1) Beiträge zur Einleitung in das N. T. I, S. 364 ff.

2) Hätte der Verfasser der Homilien den Brief des Petrus und die Contestatio selbst verfaßt, so müßte er einerseits sehr geschickt, andererseits sehr ungeschickt verfahren sein. Sehr geschickt hätte er diesen Schriften die archaistische Farbe gegeben, durch welche sie sich sogleich von dem clementinischen Briefe und den Homilien unterscheiden. Sehr ungeschickt dagegen würde er deßhalb verfahren sein, weil er, wenn nach Schliemann schon der erste Brief eine von ihm selbst verfaßte Schrift erwähnen sollte, durch diese einfache apostolische Approbation vollkommen seinen Zweck erreicht hatte, und wirklich auch in jenen Zeiten durch eine Wiederholung dieser Approbation nur Verdacht hätte erregen können. Aber auch abgesehen von letzterer Voraussetzung Schliemann's, daß Schriften unter apostolischen und anderen berühmten Namen verfaßt wurden, ist wohl denkbar und nicht ohne Beispiele, daß aber um einer solchen Schrift An-

§. 5.

Das petrinische Kerygma verarbeitet in den drei ersten Büchern der Recognitionen.

Die fernere Aufgabe, die Bestandtheile der Grundschrift, deren Dasein sich uns aus der Betrachtung der Briefe ergeben hat, nun wirklich in unseren Schriften nachzuweisen, würde nicht gelös't werden können, wenn uns nur die Homilien erhalten wären, oder wenn die volle Originalität und Selbständigkeit der Homilien fest stände. Nur an einer einzigen, bereits besprochenen Stelle weisen die Homilien auf jene älteste Grundschrift zurück. Sie lassen den Petrus dem Clemens bei ihrem ersten Zusammentreffen diejenige Lehre auseinandersetzen, welche nach ihnen das Fundament aller Erkenntniß, die Grundlage der wahren Religion ist, die Lehre vom wahren Propheten (I, 18. 19). Was sie aber hier wirklich geben, beschränkt sich so sehr auf ein Gleichniß und erschöpft so wenig die Sache, daß man wirklich nicht begreift, wie sich Clemens dadurch für so völlig überzeugt erklären kann, als habe er größere Gewißheit erhalten, wie durch den Augenschein selbst (I, 20. 21). Durch Irrthümer und Laster aller Art war die Welt wie von einem dichten Rauch erfüllt, und ihre Bewohner konnten den Blick nicht mehr zu ihrem Schöpfer erheben. Daher mußte auf ihren Hülferuf derjenige gesandt werden, welchen allein das mit Rauch erfüllte Haus nicht einschloß, damit er von außen die Thüre öffne, den Rauch hinausziehen, das Sonnenlicht hineindringen lasse [1]).

---

sehen zu verschaffen, noch eine andere Schrift dieser Art nicht etwa wirklich verfaßt, sondern rein fingirt sein soll, scheint mir so übertrieben, daß ich ein solches raffinirtes Verfahren jenen Zeiten wirklich nicht zutrauen mag. Welche unerhörte Umständlichkeit, wenn sich der Verfasser der Homilien nicht etwa bloß zu einer Schrift, die er wirklich verfaßte, von einem Apostel beauftragen ließ, sondern sogar das Dasein einer Schrift, die weder er, noch der Apostel, noch sonst Jemand wirklich verfaßt hatte, rein erdichtete, um sich Glauben zu verschaffen! Im Gegentheil konnte er dadurch nur Mißtrauen erregen, daß er sich auf eine Schrift berief, von welcher Niemand die geringste Kunde hatte.

1) Offenbar enthält hier der Text der Recognitionen das Richtige, wenn er I, 15 die Menschen denjenigen zur Hülfe anrufen läßt, „quem

Dieses vermochte nur der wahre Prophet, der allein Alles weiß, der einzige Führer zur Wahrheit ist. Weiteres erfahren wir an dieser Stelle über den wahren Propheten nicht. Gleichwohl setzen beide Relationen einen ausführlichen Vortrag des Petrus über dieses Thema voraus und verweisen ausdrücklich auf eine eigene, schriftliche Abhandlung über diesen Gegenstand [1]). Wir haben bereits nachgewiesen, daß die nach den Homilien ausdrücklich petrinische Abhandlung nur in den Kerygmen des ersten Briefes zu suchen ist, deren erstes Buch sie, wie wir sehen werden, bildete.

Nur in den Recognitionen können wir die aufgefundene Spur noch weiter verfolgen. Auch die Homilien lassen den Petrus durch Aufschub der Disputation mit Simon, die für den folgenden Tag angesetzt war, Zeit zu einem ausführlichen Vortrage über die wichtigsten Lehren vor seinen Begleitern gewinnen. Petrus trägt in dieser Zwischenzeit die Lehre vom wahren Propheten, vom Gesetz der Syzygien, von den falschen und unächten Perikopen der Schrift, von der männlichen uud weiblichen, wahren und falschen Prophetie vor, ehe am dritten Tage die Disputation mit Simon wirklich beginnt [2]). Aber die hier vorgetragenen Lehren sind so sehr in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise des Verfassers der Homilien einheimisch und verrathen so sehr eine spätere, durch den Gegensatz des Marcionismus bewegte Zeit, daß wir aus ihnen für die Grundschrift nicht mehr die geringste Andeutung erhalten. In den Recognitionen dagegen wird die Disputation gleich anfangs volle sieben Tage aufgeschoben und auf den 11ten Tag des Monats nach dem Wunsche Simons verlegt (I, 20).

---

solum domus fuma repleta non claudit, ut accedens aperiat januam domus, quo possit fumus quidem qui intrinsecus habetur excludi lux vero solis quae extrinsecus splendet induci.“ Nach dem gegenwärtigen Text der Homilien dagegen öffnet der wahre Prophet die Thüre von innen (I, 18 ἐντὸς ὢν τοῦ οἴκου), was aber nicht möglich wäre, wenn er selbst innerhalb des mit Rauch erfüllten Hauses gewesen wäre. Vielleicht ist statt ἐντός geradezu ἐκτός zu lesen.

1) In den bereits oben angeführten Stellen Hom. I, 20. Rec. I, 17. s. S. 32.

2) Hom. II, I—III, 38.

In die 6 ersten Tage dieser Zwischenzeit fällt nun ein ganz eigenthümlicher Vortrag des Petrus, der ganz archaistisch gefärbt ist und von dem Vorstellungskreise der übrigen Bestandtheile des Buches wesentlich abweicht. Der Inhalt dieser Vorträge wird am 7ten und letzten Tage der Zwischenzeit theils dem Clemens abgefragt, theils in gedrängter Darstellung noch einmal vorgetragen. Der Verfasser der Recognitionen verräth hierin überall die entschiedenste Abhängigkeit von einer älteren Quelle und setzt durchgängig eine ihm vorliegende schriftlich fixirte Ordnung voraus, von welcher er sich nicht gänzlich lossagen darf, und welche er auch, wo er abweicht und zusammenfaßt, nicht unberücksichtigt läßt.

Gleich im Anfange muß Petrus dem Clemens versprechen, während dieser 7 Tage die wichtigsten Lehren in gehöriger Ordnung vorzutragen. „Credo enim, quod per Dei providentiam gestum sit ad utilitatem tuam, ut possim tibi rationem fidei nostrae in hac septem dierum comperendinatione absque aliquo strepitu ordinemque (al. per ordinem) consequenter exponere secundum traditionem veri prophetae, qui solus scit, quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt, ut fiant, quaeque erunt ut erunt, quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt“ etc. (Rec. I, 21). Der eigentliche Vortrag wird, wie gesagt, nicht referirt, I, 22 wird nur gesagt, daß Petrus jene traditionelle Erklärung der Schrift vorgetragen habe, und zwar in einem Ausdruck, welcher die Erwartung nur noch mehr spannt, statt sie zu befriedigen. „Quumque haec dixisset, exponere mihi singula de his, quae in quaestione esse videbantur, legis capitulis coepit ab initio creaturae usque ad id tempus, quo ad eum Caesaream devolutus sum.“ Wie, fragt man, können sich die in Betracht kommenden Abschnitte des Gesetzes vom Anfang der Welt bis auf die Zeit erstrecken, da gerade Clemens mit Petrus in Cäsarea zusammentrifft? Welche wunderliche Zeitbestimmung! Dieser Ausdruck erklärt sich nur dann, wenn dem Verfasser eine Schrift vorlag, in welcher Petrus vor seiner Ankunft in Cäsarea bereits jene Geheimlehre über die wichtigsten Abschnitte des Gesetzes vor-

getragen hatte, in welcher die petrinischen Vorträge an Ereignisse aus dem Leben dieses Apostels geknüpft waren. Der Verfasser der Recognitionen hat also in dieser Angabe die Sachordnung mit der äußeren Ordnung der Erzählung zusammenfließen lassen, und verräth deutlich seine Abhängigkeit von einer Grundschrift. Clemens hat also Alles in der gehörigen Ordnung vernommen [1]), und weil der 7te Tag noch frei ist, will ihm Petrus die vorgetragenen Lehren durch Abfragen noch fester einprägen. Auch während des Abfragens setzt Petrus eine ganz bestimmte Ordnung der Vorträge voraus [2]). Dann recapitulirt Petrus in einem für die Geschichte des Urchristenthums unschätzbaren Abschnitt den Inhalt seiner Kerygmen, welcher durch die Darstellung selbst mit seiner eigenen Geschichte verknüpft ist, die Schicksale der absoluten Religion vom Anbeginn der Welt bis zur Gegenwart herabführt, woraus sich jener wunderliche Terminus erklärt (Rec. I, 27—72). Aber auch hier ist der Inhalt jener Tradition noch nicht erschöpft, auch die Disputation mit dem Magier Simon ist nur eine Fortsetzung jener Kerygmen, die Geschichte der absoluten Religion setzt sich in die Gegenwart fort in dem Kampfe mit der Irrlehre. So sagt Petrus I, 74 zu Clemens: „Ego vero ingressu tuo ita gratulatus sum, ut nescio unde motus festinaverit animus meus exponere tibi cuncta velociter, praecipue tamen, quod est in fide maximum de vero propheta, quod unum ad (ac) totius

1) Rec. I, 22: Dilatio Simonis mihi contulit, ut per ordinem, cuncta cognoscerem.

2) Ibid. „Meministi o amice Clemens, quae mihi fuerit de aeterno seculo ac finem nesciente narratio?“ cap. 23: „Dic quae retines ex his, quae in secundo loco a nobis dicta sunt, quae proferri facile queunt, ut pervidens tenacitatem memoriae tuae, de quibus volo, promptius tibi indicem et libenter aperiam. — — Et ne putes, quod rerum immemor, verbis te occupem, jam nunc quae dicta sunt in memoriam revocabo, in quo me plurimum juvat ordo disputationis tuae. Etenim quia consequenter directa sunt et librate ordinata quae dicis, idcirco et facile ad memoriam ordinis sui lineis revocantur; multum namque ad recordandum prodest ordo dictorum.“ c. 25: „Et post haec exposuisti per ordinem a principio mundi usque ad praesens tempus consequentiam rerum.“

doctrinae fundamentum sufficere posse non ambigo, tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula, quorum ratio poscebat, secretiorem tibi intelligentiam patefeci, non occultans a te nec traditionum bona. Quae vero supersunt, incipiens a die crastina ex his, quae in quaestionibus cum Simone movebuntur, per dies singulos audies, usquequo Deo favente perveniatur ad ipsam, quo iter nostrum dirigendum credimus, urbem Romam.“ Der Faden des so oft angedeuteten festen Zusammenhangs führt uns also noch weiter, in die Disputation selbst hinein, und der Referent beurkundet auch während derselben noch das Bewußtsein einer ihm gegebenen Ordnung. Den schlagendsten Beweis geben die Worte des Petrus am 3ten Tage über die Disputation des vorigen Tages: „Volo vobis ea tantum, quae hesterno sparsim dicta sunt, repetere diligentius et cum suo ordine explicare. Quod et per singulas quasque disputationes diurnas facere dispono, ut per noctem, ubi secretum loci et temporis datur, si quid forte utpote in certamine minus plene dictum est, id integro ordine et linea directae (directa) explanationis aperiam. Et post haec coepit nobis ostendere, quo modo hesterno haberi debuerit disputatio et propter contentionem vel imperitiam contradicentis haberi non potuit, et ideo sola professione usus sit atque ea quae ab adversario dicebantur tantum destruxerit, sua vero neque omnia neque manifeste exposuerit; et singula nobis repetens integro ordine et plena ratione disseruit“ (Rec. III, 32). So bestimmt setzt der Referent eine schriftliche Darstellung voraus, deren Gang und Zusammenhang er in seinen Grundzügen nicht ignoriren darf, daß er sich wegen seiner durch neue Zeitfragen veranlaßten Abweichung sogar entschuldigt. Die vorausgesetzte richtigere Ordnung kann nur in einer älteren und manchen Lesern nicht unbekannten schriftlichen Darstellung gegeben sein. Daher äußert sich denn auch derselbe Apostel Rec. III, 52, wo er den Clemens auf einen früheren Vortrag verweis't, so, daß er vielmehr eine Schrift zu citiren scheint: „et quamvis haec tibi, o Clemens, in hoc (eo) tractatu, quem de praefinitione et fine disserueram, plenius exposuerim, tamen et nunc requirenti Nicetae manifestare me convenit, quae sit ratio,

quod Simon, qui contra Deum sentit, tanta facere mirabilia potuit“ [1]). Der gewissenhafte Referent ist aber nicht bloß bei diesen vereinzelten Andeutungen stehen geblieben; er hat uns sogar noch die Titel der 10 Bücher des Kerygma überliefert. Clemens berichtet sie uns als derjenige, welcher sie angeblich im Auftrage des Petrus aufgezeichnet und an Jakobus übersandt hat (Rec. III, 74). Dann heißt es Rec. III, 75: „Primus ergo liber ex his, quos prius misi ad te, continet de verbo prophetae (l. vero propheta) et de proprietate intelligentiae legis secundum id, quod Moysi traditio docet. Secundus de principio continet, utrum unum sit principium an multa, et quod non ignoret Hebraeorum lex, quid sit immensitas. Tertius de Deo et his quae ab eo instituta sunt. Quartus, quod quum multi dicantur Dii, unus sit verus Deus secundum testimonia scripturarum. Quintus, quod duo sint coeli, quorum unum sit istud visibile firmamentum, quod et

1) Es ist diese Stelle auch instructiv für die ursprüngliche Form der Kerygmen. Nach der Darstellung der jetzigen Recognitionen können wir kaum umhin, alle Begleiter des Petrus, den Niketes so gut wie den Clemens sowohl bei dem sechstägigen Vortrage, als auch bei der Wiederholung am 7ten Tage gegenwärtig zu denken, wie denn Petrus am 7ten Tage alle seine Begleiter zur Ruhe entläßt (I, 74: cibo sumpto quiescere nos jussit). Da nun vorher die übrigen Begleiter Petri gar nicht ausdrücklich eingeführt werden, so liegt der Schluß nahe, daß sie wie hier am letzten Tage, so auch bei den früheren Vorträgen ohne Weiteres als gegenwärtig vorausgesetzt werden. Daher heißt es denn auch I, 20: postera vero die matutinus ad nos ingrediebatur Zachaeus. c. 21: Petrus vero respiciens ad nos. Wenn also der Verfasser hier gleichwohl nur den Clemens als gegenwärtig voraussetzt, so berechtigt dieses zu dem Schlusse, daß in dem ursprünglichen Kerygma die Begleiter mindestens keine active Rolle gespielt haben, daß die Vorträge mehr den Charakter reiner Abhandlungen getragen haben. Selbst wenn schon die Grundschrift den Clemens erwähnt haben sollte, so können doch die früheren Vorträge, welche in Cäsarea nur recapitulirt werden, weder vor Clemens noch vor Niketes gehalten sein. Daß die Vorträge mehr den Charakter reiner Abhandlungen als den von Unterredungen trugen, geht schon aus ihrer Bezeichnung als tractatus hervor (vgl. außer der oben angeführten Stelle auch I, 17: liber de vero propheta — interesto tractatibus meis). Der Referent ließe also hier noch die ursprüngliche Form der Kerygmen im Widerspruch gegen seine eigene mehr erzählende Darstellung durchschimmern.

transibit, aliud vero aeternum et invisibile. Sextus de bono et malo, et quod bono cuncta subjiciantur a Patre, malum autem qua re et quo modo et unde sit, et quod cooperetur quidem bono, sed non proposito bono, et quae sint signa boni, quae vero mali, et quae sit differentia dualitatis et conjugationis. Septimus, quae sint quae prosequuti sint Apostoli apud populum in templo. Octavus de verbis Domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quae sit horum absolutio. Nonus, quia lex quae a Deo posita est justa sit et perfecta et quae sola possit facere pacem. Decimus de nativitate hominum carnali (um) et de (re) generatione quae est per baptismum, et quae sit in homine carnalis seminis successio et quae animae ejus ratio, et quo modo in ipsa est libertas arbitrii, quae quoniam non ingenita est, sed facta est, immobilis a bono esse non poterat." Wie ist es möglich, auch wenn man nur diese Stelle berücksichtigt, die petrinischen Kerygmen noch für bloße Erdichtung zu halten! Wie umständlich, wie genau wird hier der Inhalt der einzelnen Bücher jener alten Schrift angegeben, der zum Theil gar nicht, meistens nur kurz in der Erzählung berührt wird! Welches Interesse hätte der Verfasser haben können, gerade solche Stoffe, welche zum Theil für ihn selbst bereits veraltet waren, geradezu zu fingiren! Ist es nicht offenbar, daß dieses Inhaltsverzeichniß deßhalb aufgenommen wurde, weil der Referent die Kerygmen, von denen er so Manches entlehnt, deren Rahmen er im Ganzen noch beibehalten hatte, bei manchen Lesern noch voraussetzen mußte? Zu jener Angabe war er dadurch veranlaßt, daß er dem Verdachte vorbeugen mußte, er habe bei so großen Abweichungen den Zusammenhang mit jener Grundschrift gänzlich aufgegeben. — Wie genau hat der Redactor der Erzählung die Anordnung seiner Erzählung jener alten Grundlage angepaßt! Hat diese 10 Bücher, so lassen auch die Recognitionen die Vorträge des Petrus in 10 Tagen erfolgen. Am ersten Tage trägt Petrus den Inhalt des ersten Buches, die Lehre vom wahren Propheten, vor, in den sechs folgenden geht er bis zum Inhalte des 7ten Buches fort, den Verhandlungen der Apostel im Tempel zu Jerusalem mit den ungläubigen Juden. Nachdem so-

mit die sieben ersten Bücher des Kerygma absolvirt sind, entsprechen die drei Tage der Disputation mit Simon seinen drei letzten Büchern. Die dreitägige Dauer der Disputation, welche auch in den apostolischen Constitutionen VI, 8 erwähnt wird, steht aus diesem Grunde so fest, daß sie auch der Verfasser der Homilien beibehält, obgleich er an dieser Stelle nur ein Vorgefecht mit dem Magier erzählt, die eigentliche Disputation ganz an das Ende verlegt, und zu jener an einem einzigen Tage vollkommen genug gehabt hätte. Gleichwohl sagt er ausdrücklich: *πλὴν ἡ ζήτησις τριῶν ἐπεκράτησεν ἡμερῶν* (Hom. III, 58).

§. 6.

Hauptinhalt des Kerygma nach Rec. I, 27—72.

Ist es uns somit gelungen, ohne Rücksicht auf den Inhalt, die Fäden eines älteren Gewebes in den ersten Büchern der Recognitionen aufzufinden, so kann sich diese Entdeckung nur dadurch vollkommen bestätigen, daß wir auch die in jenem vorgetragenen Lehren und behandelten Gegenstände ermitteln. Auch hier wird es nicht so schwer sein, den Zusammenhang eines archaistischen Vorstellungskreises zu entdecken und in seinen Verzweigungen zu verfolgen; er ist ziemlich rein in dem sehr beachtenswerthen Abschnitt Rec. I, 27—72 erhalten.

Was zunächst die Stellung zum geschriebenen Gesetze betrifft, so will zwar die Predigt des Petrus sich ganz eng an dieses anschließen, nur eine Erklärung desselben geben; aber diese Erklärung selbst ist nur möglich durch eine **Tradition**, welche auf den wahren Propheten zurückgeführt wird [1]. Das Gesetz hat unter den heiligen Schriften schlechthin die höchste

---

1) Rec. I, 25. Wenn außerdem Rec. I, 50 noch von Traditionen der Väter und Vorfahren (patrum, majorum) die Rede ist, so beziehen sich diese nur auf die ungläubigen Juden und werden nicht als untrüglich angesehen. Durch diese Tradition der Väter erhält sich bei den Juden die Erwartung des Messias, ohne daß sie deßhalb auch alle sicheren Kriterien der Messianität enthalten müßte; die Juden erkennen trotz derselsias bei seiner Erscheinung nicht an.

Auctorität; bei den Verhandlungen im Tempel argumentiren die Apostel gegen die nichtgläubigen Juden nur aus dem Pentateuch. Auch die Propheten werden anerkannt, aber sie erhalten diese Anerkennung nur durch den Nachweis ihrer Uebereinstimmung mit dem Pentateuch [1]). Allein der Sinn der Schrift ist nicht immer offenbar, und so bedarf man zu ihrem Verständniß einer untrüglichen Tradition des wahren Propheten, der allein alle Dinge der Vergangenheit wie der Zukunft weiß, und daher auch einzig in den verborgenen Sinn der Schrift einführen kann [2]). Es giebt einen verborgenen Sinn, ein geheimes, nur Wenigen zugängliches Verständniß des Gesetzes [3]). Nach der Inhaltsangabe der einzelnen Bücher muß im zweiten Theile des ersten Buches hierüber ausführlich gehandelt sein. Wir finden hier im Wesentlichen dieselbe Stellung zur Schrift, welche wir schon in dem Briefe des Petrus kennen lernten. Auch hier wird die Vieldeutigkeit der Schrift, namentlich der Propheten anerkannt, und die Erklärung der Schrift deßhalb nach dem Vorbilde der Juden von einer festen, in dem Kerygma aufgezeichneten Tradition abhängig gemacht. Auch hier werden die Propheten

---

1) Rec. I, 68 69. Kaiphas fordert den Jakobus auf, daß nur aus den heiligen Schriften argumentirt werde, und bezeichnet als solche zunächst das Gesetz, erst an der zweiten Stelle die Propheten. At ille (Caiphas) vix aliquando ratione ipsa superatus respondit, ex lege habendam (disputationem), et post hoc etiam prophetarum addidit mentionem. Darauf weis't Jakobus nach, daß die Propheten in Uebereinstimmung mit dem Pentateuche sind. Cui Jacobus noster coepit ostendere, quia et prophetae quae dicunt ex lege sumserint et legi consona sint loquuti. Sed et de libris Regnorum, disseruit aliqua, quo modo et quando et a quo scripti sint, et quo modo eis uti oporteat. Offenbar wird jener Grundsatz, den Kaiphas ausspricht, entschieden gebilligt.

2) Rec. I, 21: qui solus scit, quae facta sunt ut facta sint, et quae fiunt ut fiant, quaeque erunt ut erunt, quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt, in tantum, ut quum leguntur, intelligi sine expositore non possint propter peccatum quod coadolevit hominibus, sicut superius (I, 15) diximus. Idcirco igitur explanabuntur tibi per me omnia, ut in his quae scripta sunt dilucide quae sit sententia legislatoris agnoscas.

3) Rec. I, 74. secretior legis intelligentia.

zwar hinter dem Pentateuch zurückgesetzt; aber es wird doch nicht an der Möglichkeit verzweifelt, ihnen bei richtiger Erklärung einen vollkommen haltbaren Sinn abzugewinnen.

Nach dieser Tradition des wahren Propheten also wird eine Uebersicht der Schicksale der wahren Religion gegeben, das Kerygma beginnt mit der Schöpfung der Welt und führt den Faden der Erzählung zuerst mit chronologischer Bestimmung der Generationen bis in die unmittelbarste Gegenwart fort.

Als Gott im Anfang den Himmel und die Erde erschaffen hatte, wie ein einziges Haus — der Himmel bildet nämlich das Dach, die Erde den Boden — so warfen die erschaffenen Körper ihre Schatten in das Innere dieses Gebäudes, und erst als Gott durch seinen allmächtigen Willen Licht einführte, wurden diese Schatten verschlungen, Tag und Nacht geschieden. Das Gewässer, welches in der Mitte zwischen Himmel und Erde war, gefror zu Eis, ward zu Krystall, und so entstand das Firmament, welches die Mitte zwischen Himmel und Erde bildet, und vom Schöpfer den Namen jenes ersten, eigentlichen Himmels selbst erhielt. Dadurch wurde das ursprünglich ungetheilte Weltgebäude in zwei Stockwerke abgetheilt, von denen das obere für die Engel, das untere für die Menschen zur Wohnung eingerichtet ist. Nachdem sich ferner das Wasser vom Festlande getrennt hatte, die Erde Gewächse hervorbrachte und Quellen sprudeln ließ, erhielt jener sichtbare Himmel den Zierrath der Sterne und die beiden Himmelslichter, durch welche die Zeiten bestimmt werden [1]). Darauf läßt Gott aus Erde und Wasser lebendige

1) Ueber die Sterne vergl. Hom. III, 33 *ὡς κα' τὸ φαινόμενον στερέωμα ἄστροις ἐκόσμησεν, οἷς καὶ τρίβους ὥρισεν καὶ δρόμον ἔταξεν.* Ueber Sonne und Mond vergl. die ausführlichere Stelle Rec. VIII, 45. Ueberhaupt legen unsere Schriften meistens eine große Verehrung der Astronomie an den Tag, unser Kerygma läßt den Abraham durch Astrologie zur Erkenntniß des einen, wahren Gottes kommen (Rec. I, 32); und sagt deßhalb auch hier (Rec. I, 28) von Sonne, Mond und Sternen: „pro signis enim temporum facta sunt ac dierum, quae videntur quidem ab omnibus, intelliguntur autem ab eruditis et intelligentibus solis.“ Die Homilien führen ausdrücklich unter den höchsten Vorzügen des Menschen auch an, daß er den Lauf der Gestirne berechnen kann (Hom. III, 36 *ἄστρων δρόμον λογιστεύειν*).

Wesen entstehen, er schafft das Paradies und nach allen diesen Vorbereitungen endlich den Menschen, dessen innere Gestalt älter ist, und für welchen alles dieses bereitet ist [1]). Das menschliche Geschlecht also blieb bis zur 8ten Generation auf dem Wege der Gerechtigkeit, lebte wie die Engel; dann erst wurden sie durch den Reiz der Weiber zu unerlaubtem Geschlechtsumgange verleitet, und erst von dieser Zeit datirt sich der Ursprung der Sünde und die Verschlechterung des menschlichen Zustandes [2]). Aus diesem unerlaubten Umgange entstehen in der 9ten Generation die Giganten [3]) mit ungeheuren Leibern, von denen noch jetzt Gebeine von unermeßlicher Größe an einigen Orten aufgezeigt werden. Diese veranlaßten durch ihre Frevel, namentlich durch den Genuß von Blut, die Sündfluth, aus welcher nur der gerechte Noa mit seiner Familie errettet wurde. Daher verbot Gott in der 12ten Generation, als sich die Menschen wieder zu mehren anfingen,

---

1) Rec. I, 28. Post haec autem omnia hominem fecit, propter quem cuncta praeparaverat, cujus interna species est antiquior. Man muß hier an das göttliche Ebenbild des Menschen denken, welches ewig in Gott war.

2) Rec. I, 29. Igitur consummatis omnibus, quae in coelo et in terris sunt atque in aquis, multiplicato etiam hominum genere, octava generatione homines justi, qui Angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt, et inde jam indiscrete et contra ordinem cuncta agentes statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarunt, ita ut omnes homines vel persuasione vel vi peccare in creatorem suum cogerent Deum. Es ist zu beachten, daß hier ausdrücklich den Menschen die Rolle übertragen wird, welche in der biblischen Erzählung (Genes. 6, 2) die Engel, die בְּנֵי הָאֱלֹהִים einnehmen. Wenn ferner Schliemann, um die Priorität der Homilien zu begründen, S. 313 bemerkt, daß die Recognitionen die Geschichte vom Sündenfall „im eigentlichen Sinne" festhalten, so trifft dieses auf die Grundschrift gar nicht zu. Offenbar haben nach dieser Grundschrift die Menschen bis zur 8ten Generation in voller Unschuld gelebt, und die biblische Erzählung vom Sündenfall muß schon hier verworfen oder wenigstens umgedeutet sein.

3) A. a. O. Ex (in) nona generatione nascuntur Gigantes, illi qui a saeculo nominantur (αἰῶνες?).

ausdrücklich den Genuß des Blutes, durch welchen die Sündfluth herbeigeführt war [1]).

Obgleich somit der erste Ausbruch des sündlichen Verderbens in der Menschheit unterdrückt war, so blieb doch eine Wurzel desselben in dem Geschlechte des von Noa selbst verfluchten Cham zurück [2]). Immer aus dem Geschlechte der Chamiten läßt die Predigt des Petrus diejenigen hervorgehen, welche Verschlechterungen und Uebertretungen des göttlichen Gebotes einführen. Sie sind die Bewahrer magischer Künste, ein Chamit führt in der 14ten Generation zuerst blutige Opfer und Altäre für die Dämonen ein: in der 15ten werden gar schon Götzenbilder verehrt, und Viele verlassen die den Menschen von Gott urspünglich gegebene hebräische Sprache, welche bis dahin die einzige geblieben war. In der 17ten Generation lehrt Nimrod den Persern die Anbetung des Feuers (c. 30), in der 18ten werden die Städte mit Mauern umgeben, und das Kriegeshandwerk, welches der Verfasser offenbar verwirft, wird eingeführt, Gesetze werden gegeben und Tempel gebaut. In der 20ten Generation stirbt zuerst ein Sohn vor seinem Vater durch Selbstmord wegen Blutschande (c, 31). Gegen diese fortschreitende Verschlechterung reagirt

1) Rec. I, 30. Duodecima generatione, quum Deus benedixisset homines et multiplicari coepissent, acceperunt praeceptum, ne sanguinem degustarent; propter hoc enim etiam diluvium factum est. Bekanntlich perhorrescirten die strengeren Ebioniten den Genuß von Fleisch und Wein.

2) Es ist sehr beachtenswerth, daß sich im christlichen Alterthum ganz verschiedene Ansichten über die Person des Cham finden. Die Ophiten urtheilen ganz ähnlich über ihn, nach Epiphanius Haer. XXXIX, 3 sqq. lehrten die Sethianer, daß die bösen Engel ihn heimlich und ohne alles Wissen der himmlischen Mutter, der Sophia Achamoth in die Arche einführten. Andere Gnostiker führen im Gegentheil gerade auf ihn ihre Lehren zurück. So Isidorus aus der Schule des Basilides bei Clemens von Alexandrien Strom. VI. p. 642 A. ed. Sylburg (vergl. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 291 sqq. der ersten Ausgabe), wenn er den Pherekydes aus der Prophetie des Cham schöpfen läßt. Ich glaube, es erklärt sich aus der antijudaistischen Tendenz des Isidor, daß gerade Cham als Auctorität angeführt wird. Sonst muß man mit Baur Christl. Gnosis S. 229. Anm. vermuthen, daß hier an den altpersischen, vorzoroastrischen Propheten Hom, Ὠμάνης zu denken ist.

das Geschlecht der Semiten, aus welchem in derselben Generation ein frommer Mann hervorgeht, Abraham, a quo nostrum Hebraeorum ducitur genus. Abraham wandte durch sein Gebet eine zweite Vernichtung der Menschheit, durch Feuer, wie vorher durch Wasser ab, so daß diese Strafe auf Sodom und Gomorra beschränkt blieb. Von Anfang an erkannte er als Astrolog aus der Ordnung der Gestirne den einen Schöpfer der Welt, während alle Anderen im Irrthum befangen waren [1]. Daher führte ihn nicht nur ein Engel weiter in die Erkenntniß der göttlichen Dinge ein, sondern es erschien ihm auch der wahre Prophet selbst und offenbarte ihm alle Geheimnisse, nach deren Erkenntniß er verlangte, das Wesen der Gottheit, den Ursprung und das Ende der Welt, die Unsterblichkeit der Seele, die Gesetze eines Gott wohlgefälligen Lebens, die Auferstehung der Todten, die künftige Vergeltung [2]. Aber selbst in dem semitischen Geschlecht, selbst unter den Nachkommen des frommen Abraham wird die wahre Religion nicht rein bewahrt. Als Abraham noch in der Unwissenheit lebte, vor der erhaltenen Offenbarung, wurden ihm zwei Söhne geboren, Ismael und Eliesdros [3], jener der Stammvater barbarischer Stämme, dieser der Stammvater des persischen Volkes. Unter den Nachkommen des Eliesér erhielten sich daher nur Bruchstücke der Wahrheit; viele nahmen die Lebensart der benachbarten Brehmanen an, Andere ließen sich in der Nähe von Arabien nieder und verbreiteten sich nach Aegypten. Daher haben manche Indier und Aegyp-

---

1) Rec. I, 32. Ab initio tamen, ceteris omnibus errantibus, ipse quum arte esset Astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem ejusque providentia intellexit cuncta moderari. Außer den Stellen, in welchen Abraham als Astrolog dargestellt wird, bei Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 350 sqq. vergl. auch Clemens Alex. Strom. I, p. 284 D. V, p. 549. A. VI, p. 634 D. 656. C.

2) Es erhellt hieraus allerdings, daß das Kerygma die Lehre der Homilien von dem mit den sieben Säulen identischen Adam-Christus noch nicht gekannt haben kann, da nach ihm der wahre Prophet dem Abraham selbst erscheint. Diese Stelle beweis't aber nichts für die Priorität der Homilien, sondern wir haben hier die Grundlage, auf welcher sich später das Identitätssystem der Homilien bilden konnte.

3) Es ist der Elieser Genes. 15, 2.

tiet die Beschneidung und eine reinere Lebensart angenommen. „Inde denique et Indorum quidam et Aegyptiorum circumcidi didicere ac purioris observantiae esse quam ceteri, licet processu temporis quam plurimi eorum ad impietatem verterent argumentum et indicium castitatis." (Rec. I, 33). So zieht sich denn das Gebiet der wahren Religion immer enger zusammen und beschränkt sich auf Abrahams Nachkommen von Isaak, seinem nach jener Offenbarung erzeugten Sohne. Sie stehen unter dem besonderen Schutze Gottes; als sie in Aegypten bedrückt werden, erscheint der wahre Prophet wieder dem Moses und leitet ihren Auszug aus dem Lande der Knechtschaft.

Bis dahin tritt das Kerygma in keinen wesentlichen Gegensatz gegen die jüdische Orthodoxie; dieser beginnt erst bei dem mosaischen Gesetze. Das Volk der Hebräer war nämlich durch die alte Gewohnheit in Aegypten so verdorben, daß es den Gebrauch der Opfer nicht aufgeben konnte. Während daher Moses auf dem Berge Sinai den heiligen Dekalog empfing, betete das Volk, so großer Wohlthaten Gottes uneingedenk, in dem Bilde des güldenen Kalbes den ägyptischen Apis an. Da Moses also die unvertilgbare Macht der alten Gewohnheit in dem Volke erkannte, so sah er sich zwar genöthigt, ihm die Concession des Opferns zu machen; aber er beschränkte die Opfer wenigstens auf den wahren Gott. Er hob somit nur die eine Hälfte des nicht gänzlich auszurottenden Uebels auf, die vollkommene Ausrottung des Uebels überließ er dem, dessen Ankunft er selbst geweissagt hatte (Deuter. 18, 15). Außerdem wies er den Israeliten für die Opfer einen bestimmten Ort an, der oft in der Folge von Feinden erobert wurde, zum Zeichen, daß er nicht heilig ist und endlich für immer aufgehoben werden soll. So sollte das Volk durch Unglück belehrt werden, daß es nicht durch Opfer, sondern durch Barmherzigkeit das Wohlgefallen Gottes sich erwerbe. „Sed hoc intelligere paucos admodum accidit; plures enim etiamsi sentire haec et advertere poterant, vulgi tamen irrationali opinione tenebantur; paucorum namque est recta cum libertate sententia." (Rec. I, 37).

Hiermit tritt die Predigt des Petrus schon in entschiedene Opposition gegen die jüdische Orthodoxie; sie will wenigstens eine Reform des Judenthums, der Opfercultus soll nur temporäre Bedeutung haben und nur eine der Schwachheit und Verderbtheit des israelitischen Volkes gemachte Concession sein [1]). Es wird zwar die Grenze des ewig Gültigen und Zeitlichen im mosaischen Gesetze nicht genau angegeben, indeß scheint nur der Dekalog sein sturmfester Kern zu sein. Es führt uns diese freiere Stellung unserer Schrift zum geschriebenen Gesetz zu einer näheren Betrachtung der verschiedenen Stellung, welche das christliche Alterthum überhaupt zu demselben einnahm. Je mehr man sich selbst auf der ebionitischen Seite von manchen jüdischen Instituten lossagte, je mehr die schon in den essäischen Elementen des Ebionismus begründete Opposition gegen das jüdische Ceremonialwesen hervortrat; desto weniger konnte man sich mit allen Bestandtheilen des A. T. noch befreunden. So schlug man denn einen doppelten Weg ein. Einerseits nahm man mit unserem Kerygma in dem geschriebenen Gesetze selbst solche Bestandtheile an, welche von Anfang an nur für die Schwachheit des damaligen jüdischen Volkes berechnet, mit der Vollendung der Religion ihre Geltung verlieren. Diese zwar von Gott, wenn nicht verordneten, doch zugelassenen temporären Verordnungen hießen *ἐπείσακτα*. Die Stelle der apostolischen Constitutionen, in welchen diese Lehre in ihrer ursprünglichsten Gestalt vorgetragen ist, stimmt mit unserer Grundschrift zum Theil wörtlich überein. Das ewig gültige Gesetz im eigentlichen und engsten Sinne ist nur der Dekalog, den Gott vor der Anbetung des Apis in dem güldenen Kalbe verordnet hat. Dieses Gesetz enthält wohl Bestimmungen über den Opfercultus (Ex. 20, 24),

1) Auch Justin äußert sich ähnlich über die Opfer Dial. c. Tryph. p. 240 D. *Οὔτε οὖν θυσίας παρ' ὑμῶν λαμβάνει (ὁ θεὸς), οὔτε ὡς ἐνδεὴς τὴν ἀρχὴν ἐνετείλατο ποιεῖν, ἀλλὰ διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν.* Daß wir ein Recht haben, diese Stelle zu vergleichen, zeigt die unmittelbar folgende Aeußerung, daß Gott auch den Tempel in Jerusalem nur deßhalb sein Haus habe nennen lassen, damit die Juden wenigstens vom Götzendienst abgehalten werden sollten. Vergl. auch p. 237 A. 238 D.

aber ist fern davon, das Opfern zur Pflicht zu machen, beschränkt sich auf das natürliche, allgemein menschliche Gesetz. Erst nach der Verehrung des Apis band Gott sein undankbares Volk mit unlösbaren Fesseln, stellte ihm das Opfern nicht mehr bloß frei, fordern verordnete Brandopfer, Enthaltsamkeit von manchen Speisen, von unreinen Thieren, da doch eigentlich jedes Thier rein ist, Reinigungen, fortwährende Lavationen u. s. w., um es so in seinem Gehorsam zu erhalten [1]). Man würde aber sehr irren, wenn man diese Lehre auf die eigentlichen Ebioniten beschränken wollte; auch Justin lehrt im Wesentlichen ganz dasselbe. Erst durch den neuen Bund soll offenbar werden, was von den Geboten des alten Bundes ewige Gültigkeit hat, was nur wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes für eine bestimmte Zeit verordnet

1) Constitutiones apost. VI, 20. *Νόμος δέ ἐστιν ἡ δεκάλογος, ἣν πρὸ τοῦ τὸν λαὸν μοσχοποιῆσαι τὸν παρ' Αἰγυπτίοις Ἆπιν θεὸς αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἀκουστῇ φωνῇ· οὗτος δὲ δίκαιός ἐστι, διὸ καὶ νόμος λέγεται, διὰ τὸ φύσει δικαίως τὰς κρίσεις ποιεῖσθαι — οὗτος ὁ νόμος ἀγαθὸς, ὅσιος, ἀκαταναγκαστος· φησὶ γὰρ, Ἐὰν δὲ ποιήσῃς μοι θυσιαστήριον, ἐκ γῆς ποιήσεις μοι αὐτό* (Ex. 20, 24). *οὐκ εἶπε, Ποίησον, ἀλλ' Ἐὰν ποιήσῃς, οὐκ ἀνάγκην περιέθηκεν, ἀλλὰ τῇ ἐξουσίᾳ ἐπέτρεψεν, ἅτε ἐλευθέρᾳ· οὐ γὰρ θυσιῶν δέεται θεὸς, ἀνενδεὴς ὑπάρχων τῇ φύσει. — ὁπότε δὲ οἱ τοῦ λαοῦ τούτου ἀμνήμονες ὑπῆρξαν καὶ μόσχον ἀντὶ θεοῦ θεὸν ἐπεκαλέσαντο καὶ τούτῳ τὴν αἰτίαν τῆς ἐξ Αἰγύπτου πορείας ἐπέγραψαν — καὶ δυσσεβήσαντες εἰς ὁμοίωμα μόσχου ἐσθίοντος χόρτον ἐπηρνήσαντο τὸν θεὸν, τὸν διὰ Μωσέως ἐπισκεψάμενον αὐτοὺς ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν — — — καὶ ἐμοσχοποίησαν χωνευτὸν καὶ ἔθυσαν τῷ εἰδώλῳ· τότε ὀργισθεὶς ὁ θεὸς, ἅτε ἀχαριστηθεὶς ὑπ' αὐτῶν, ἔδησεν αὐτοὺς δεσμοῖς ἀλύτοις, στιβώσει φορτισμοῦ καὶ σκληρότητι κλοιοῦ, καὶ οὐκέτι εἶπεν, Ἐὰν δὲ ποιῇς, ἀλλὰ Ποίησον θυσιαστήριον καὶ θύε διηνεκῶς· ἐπιλήσμων γὰρ τυγχάνεις καὶ ἀχάριστος — — καὶ τούτων ἐφ' ἑκάστῳ ἐὰν παρακούσῃς, τιμωρίαν ὁρίζω ὡς ἔοικε τῷ ἀπειθεῖ, ὅπως πιεζόμενος καὶ ὑπὸ τοῦ κλοιοῦ ἀγχόμενος τῆς πολυθέου πλάνης ἐκστῇς, καὶ παρεὶς τὸ, Οὗτοι οἱ θεοί σου, Ἰσραὴλ, ὑπομνησθῇς τὸ, Ἄκουε Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστι, καὶ ἀναδράμῃς ἐπ' ἐκεῖνον τὸν νόμον τὸν ὑπ' ἐμοῦ τῇ φύσει καταβληθέντα τοῖς ἀνθρώποις, ἕνα μόνον ὑπάρχειν θεὸν ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, καὶ τοῦτον ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας — διὰ τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν ἐπε-*

wurde [1]). Und schon der Herr hatte ja ausdrücklich manche mosaischen Verordnungen als nur temporär, nur wegen der Herzenshärtigkeit der Juden gegeben bezeichnet (Matth. 19, 8). Es gab aber auch noch einen anderen Weg, auf welchem sich das judenchristliche Bewußtsein mit der Auctorität des mosaischen Gesetzes vermitteln konnte, die Annahme von menschlichen Zusätzen, δευτερώσεις, im Gesetze. Die von Cotelier zu Rec. I, 54 herausgegebenen Anathematismen jüdischer Convertiten zum Christenthum geben über den ursprünglichen Sinn der δευτέρωσις Aufschluß. Es werden hier die Schriftgelehrten (γραμματεῖς ἤτοι νομοδιδάσκαλοι) verdammt, die sich mit dem mosaischen Gesetze nicht begnügen und daher Zusätze zum Gesetze gemacht haben, welche sie δευτερώσεις (מִשְׁנָה) nennen, als zweite Gesetzgebungen Gottes (οἷον δευτέρας θεοῦ νομοθεσίας). Die erste führen sie auf Moses, die zweite auf R. Akiba, die dritte auf Annas (τὸν καὶ Ἰούδαν), die vierte auf die Hasmonäer zurück [2]). Natürlich wurden diese rein menschlichen Traditionen von den Christen verworfen, und hierin bestand ein Hauptmoment ih-

---

δησεν αὐτοὺς, ἵνα διὰ τοῦ θύειν καὶ ἀργεῖν καὶ ἁγνίζεσθαι καὶ τὰ τοιάδε παρατηρεῖσθαι εἰς ἔννοιαν ἔλθωσι τοῦ θεοῦ, τοῦ ταῦτα διαταξαμένου αὐτοῖς. Vgl. damit c. 22. Ὑμεῖς οὖν μακάριοι οἱ λυθέντες τῆς κατάρας· Χριστὸς γὰρ παραγενόμενος, ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς, τὸν νόμον κυρώσας ἐπλήρωσε, τὰ παρείσακτα περιεῖλεν, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἀλλά γε τὰ βαρύτερα, τὸν μὲν βεβαιώσας, τὰ δὲ παύσας. Jene Stelle stimmt zum Theil wörtlich überein mit Rec. I, 35, weicht aber darin ab, daß vor dem Abfall des Volkes die Opfer wenigstens erlaubt, nicht geradezu verboten sind. Unser Kerygma macht entschiedene Opposition gegen die Opfer überhaupt.

1) Dial. c. Tryph. p. 292. C. τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἁρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ θεὸς ἐπίσταται (Maranus schlägt vor ἐπιτάσσεται), τί δὲ πρὸς τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν ἁρμοσάμενος, ὡς καὶ διὰ τῶν προφητῶν βοᾷ, ἐνετέταλτο. Vgl. p. 244. D. 263. E. 265 B.

2) Diese vier δευτερώσεις führt schon Epiphanius bei Gelegenheit des Briefes an die Flora an. Haer. XXXIII, 9. αἱ γὰρ παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων δευτερώσεις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις λέγονται· εἰσὶ δὲ αὗται τέσσαρες, μία μὲν ἡ εἰς ὄνομα Μωϋσέως φερομένη, δευτέρα δὲ ἡ τοῦ καλουμένου Ῥαββὶ Ἀκιβᾶ, τρίτη Ἀδδὰ (Ἀννᾶ?) ἤτοι Ἰούδα, τετάρτη τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου.

rer Differenz von der jüdischen Orthodoxie. Noch die Nazaräer des Hieronymus deuteten die Jes. 29, 20 verheißene Ausrottung der Tyrannen, Spötter und Wächter des Unrechts auf den Untergang der Schriftgelehrten und Pharisäer, die als *δευτερωταί* das Volk durch ihre schlechten Traditionen hintergingen [1]. Es lag daher der Schritt nahe, solche verwerfliche *δευτερώσεις*, solche menschliche Traditionen, die sich göttliche Auctorität anmaßen, nicht bloß außer der Schrift zu verwerfen, sondern in dem Pentateuch selbst anzunehmen. Diese Annahme finden wir in den apostolischen Constitutionen I, 6, wo eine spätere Hand aus beiden, ursprünglich verschiedenen Elementen eine *δευτέρωσις τῶν ἐπεισάκτων* zusammengestellt hat, vor welcher ganz besonders gewarnt wird [2]. In ihren äußersten Extrem erscheint die Annahme von *δευτερώσεις* bei dem Verfasser der Homilien, welcher

---

1) Hieron. ad h. l. T. III. p. 250. Martianay. Quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra Scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint *δευτερωταί*, qui prius illudebant populo traditionibus pessimis et ad decipiendos simplices diu noctuque vigilabant etc.

2) Natürlich werden diejenigen *ἐπείσακτα*, welche nur rein menschlichen Ursprunges sind (*δευτέρωσις*) am allermeisten perhorrescirt. So heißt es Const. ap. I, 6. *Πλὴν καὶ τὸν νόμον ἀναγινώσκων, τῶν ἐν αὐτῷ ἐπεισάκτων ἀπέχου, εἰ καὶ μὴ πάντων, ἀλλά τινων, τῶν τῆς δευτερώσεως· μόνον δὲ πρὸς ἱστορίαν ἀναγίνωσκε, εἰς τὸ γινώσκειν σε καὶ δοξάζειν τὸν θεόν, ὅτι ἀπὸ τοιούτων καὶ τοσούτων ἐῤῥύσατό σε δεσμῶν. ἔστω δέ σοι πρὸ ὀφθαλμῶν γινώσκειν, τί νόμος φυσικὸς καὶ τί τὰ τῆς δευτερώσεως τά τε ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς μοσχοποιήσασι δοθέντα ἐπείσακτα· νόμος γάρ ἐστι, τίνα ἐλάλησε κύριος ὁ θεὸς πρὸ τοῦ τὸν λαὸν εἰδωλολατρῆσαι καὶ μοσχοποιῆσαι τὸν παρ᾽ Αἰγυπτίοις Ἆπιν, τουτέστιν ἡ δεκάλογος· ἃ δὲ ἁμαρτήσασιν αὐτοῖς ἐπετέθη δεσμά, σὺ σεαυτῷ μὴ ἐπισπάσῃ (l. ἐπισπάσῃς). ὁ γὰρ σωτὴρ ἡμῶν οὐ δι᾽ ἕτερόν τι ἦλθεν, ἢ ἵνα ῥύσηται τοὺς ὑποδίκους τῆς ἀποκειμένης ὀργῆς καὶ πληρώσῃ τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας καὶ τὰ δεσμὰ τῆς δευτερώσεως τῶν ἐπεισάκτων ἢ παύσῃ ἢ μεταθῇ.* Man vergleiche Cotelier's Anmerkung zu dieser Stelle, welcher den ursprünglichen Unterschied der *δευτέρωσις* und der *ἐπείσακτα* nicht anerkennt und daher Stellen aus Irenaeus (IV, 27), Chrysostomus u. A. anführt, welche vielmehr die Lehre von den *ἐπείσακτα* bestätigen.

von Marcion gedrängt, schon offenbar falsche, unächte, durch den Teufel veranlaßte Bestandtheile im Gesetze annahm. — Den Paulinern bot sich nach dem Vorgange ihres Apostels (Gal. 4, 21 ff. u. ö). ein anderer Ausweg dar, die allegorische Auslegung. Auch die Gnostiker konnten auf diesem Wege ihre Lehren mit der Schrift in Uebereinstimmung bringen [1]); übrigens war ja nach ihnen das A. T. von dem Demiurgen, nicht von dem höchsten Gott selbst gegeben, und enthielt nur verborgen pneumatische Bestandtheile, so daß sie durch ihre objective Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer und Judengott ihre subjective Abweichung von Bestandtheilen des mosaischen Gesetzes begründen konnten [2]). Das denkwürdigste Zeugniß für alle diese Annahmen und Auslegungsweisen ist der Brief des Valentinianers Ptolemäeus an die Flora bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3 — 7, in welchem sich alle ohne Ausnahme zusammengestellt finden. Dieser Brief nimmt erstlich rein menschliche Zusätze im Gesetze (δευτερώσεις) an, die besonders auf die 70 Aeltesten zurückgeführt werden [3]), während die Zusätze des Moses mehr die

---

1) So berichtet Irenaeus von den Valentinianern: καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥᾳδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις, ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν, ἅτε πολλῶν παραβολῶν καὶ ἀλληγοριῶν εἰς πολλὰ ἕλκεσθαι δυναμένων τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως (adv. haer. I, 3, 6. Massuet).

2) Origenes de principiis IV, 8. p. 165. (Delarue), griechisch in der Philocalia p. 6. ed. Spencer: ἀπιστῆσαι μὲν ὡς θεοῦ ταῖς γραφαῖς οὐ τετολμήκασι, πιστεύοντες δὲ αὐτὰς εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, ᾧ Ἰουδαῖοι λατρεύουσιν, ᾠήθησαν ὡς ἀτελοῦς καὶ οὐκ ἀγαθοῦ τυγχάνοντος τοῦ δημιουργοῦ τὸν σωτῆρα ἐπιδεδημηκέναι τελειότερον καταγγέλλοντα θεόν. Diese Lehre konnte nicht ohne Schein durch die buchstäbliche Auslegung der Schrift begründet werden. Daher Origenes: Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις ψευδοδοξιῶν — οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ ἡ γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη. Man vgl. noch Irenaeus adv. haer. I, 7, 3: καὶ λοιπὸν τέμνουσι τὰς προφητείας, τὸ μέν τι ἀπὸ τῆς μητρὸς εἰρῆσθαι θέλοντες, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ.

3) Der göttliche Bestandtheil des Gesetzes, der aber selbst nur von dem gerechten Demiurgen herrührt (c. 7), wird daher gleich anfangs c. 3 im Unterschiede von den rein menschlichen Zusätzen als θεμέλιος im Un-

Stelle der *ἐπεὶςακτα* vertreten, wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes gegeben werden mußten [1]). Aber auch in dem göttlichen Gesetze des Demiurgen selbst, welches wieder in drei Theile zerfällt, wiederholen sich diese *ἐπείςακτα*. Außer dem ewig gültigen Bestandtheile des Gesetzes nämlich, dem Dekalog, welchen der Herr nicht gekommen ist aufzulösen, sondern nur zu erfüllen, giebt es noch Bestandtheile, welche die Gerechtigkeit mit Ungerechtigkeit vermischt enthalten, die Wiedervergeltung des Unrechts, „Auge um Auge, Zahn um Zahn" u. s. w. gebieten. Dieser Bestandtheil des Gesetzes ist nicht an und für sich gerecht, sondern ebenfalls nur eine temporäre, durch die Schwachheit des Volkes abgezwungene Concession, und deßhalb durch den Sohn Gottes abrogirt [2]). Auch der dritte Theil des göttlichen Gesetzes, der typische und symbolische, das Abbild des pneumatischen, die Beschneidung, das Fasten, die Sabbat- und Paschafeier, ist aufgehoben, seit das pneumatische Urbild durch Christum offenbar geworden ist [3]). So

---

terschiede von *προστάξεις* bezeichnet. C. 4. *πρῶτον οὖν μαθητέον, ὅτι ὁ σύμπας ἐκεῖνος νόμος ὁ περιεχόμενος τῇ Μωσέως πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἑνός τινος νομοθέτηται, λέγω δή, οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ, ἀλλ' εἰσί τινες αὐτῶν προστάξεις καὶ ὑπ' ἀνθρώπων τεθεῖσαι, καὶ τριχῇ τοῦτον διαιρεῖσθαι οἱ τοῦ σωτῆρος λόγοι διδάσκουσιν ἡμᾶς· εἴς τε γὰρ αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τὴν τούτου νομοθεσίαν, διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸν Μωσέα, οὐ καθ' αὐτὸ* (l. *οὐ καθὰ αὐτὸς*) *δι αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὁρμώμενος καὶ ὁ Μωσῆς ἐνομοθέτησέ τινα. καὶ εἰς τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαιρεῖται, καὶ πρῶτοι εὑρίσκονται ἐντολάς τινας ἐνθέντες ἰδίας.*

1) Ebendaselbst heißt es, Moses habe das Ehescheidungsgesetz nach dem Ausspruche des Herrn wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes geben müssen; seine Verordnungen widersprechen zum Theil geradezu dem göttlichen Gesetze, aber er war dazu genöthigt *κατὰ ἀνάγκην διὰ τὴν τῶν νενομοθετημένων ἀσθένειαν*. Es mußten der Schwachheit des Volkes Concessionen gemacht werden, es mußte unter zwei Uebeln das geringere gewählt werden.

2) c. 5. *τοῦτο δὲ πρόσταγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἐστι, διὰ τὴν ἀσθένειαν τῶν νομοθετηθέντων ἐν παρεκβάσει τοῦ καθαροῦ νόμου τεθέν.*

3) c. 5. *πάντα γὰρ ταῦτα εἰκόνες καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης μετετέθη·* c. 6. *παρούσης δε τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν καὶ οὐ τὰ τῆς εἰκόνος.*

giebt uns denn der Brief des Ptolemaeus eine bunte Zusammenstellung aller freieren Ansichten über das mosaische Gesetz, und ist ein denkwürdiges Zeugniß, wie ängstlich man auch für das neue religiöse Bewußtsein den Zusammenhang mit der heiligen Urkunde des alten festzuhalten bemüht war, wie ernst die Jugendzeit des Christenthums sich mit Fragen beschäftigte, über welche die spätere Orthodoxie sorglos hinwegging.

Auf die angegebene Weise konnte also die Predigt des Petrus auch offenbare Abweichungen von dem mosaischen Gesetze rechtfertigen, ohne daß seine göttliche Auctorität verletzt scheinen konnte; so konnte denn diese Schrift selbst vom judaistischen Standpuncte aus mit aller Entschiedenheit das Opferwesen bekämpfen. Da also Moses die Wurzel des Verderbens in dem heiligen Volke Gottes nicht ausgerottet hatte, so trieb diese Wurzel immer neue Auswüchse. Besonders gaben dazu Veranlassung die tyrannischen Könige, welche aus Ehrgeiz an dem Orte, den Moses für Gebet und Opfer bestimmt hatte, einen Tempel erbauten, und auch in anderer Hinsicht die Entartung des Volkes beförderten [1]. So kam es denn, daß der von Moses geweissagte wahre Prophet bei der Mehrzahl der Juden keinen Glauben fand, als er an die Stelle der abrogirten Opfer die T a u f e setzte, in welcher der Mensch durch Anrufung seines Namens von aller bisherigen Schuld erlöst wird [2]. Auch darin bestätigt sich die Kraft dieses Myste-

---

1) Rec. I, 38. Ubi vero tyrannos sibi magis quaesivere, quam reges, tunc etiam in loco, qui eis orationis causa fuerat praedestinatus, templum pro ambitione regia construxere, et sic per ordinem regibus impiis sibi invicem succedentibus ad majores impietates etiam populus declinavit. Der Bau des Tempels wird hier also ausdrücklich ganz gemißbilligt; weit milder äußert sich noch J u s t i n über den Tempel in der oben S. 59 Anmerk. angeführten Stelle Dial. c. Tryph. p. 240 D, nach welcher Stelle Gott wenigstens, um das noch größere Uebel des Götzendienstes zu verhüten, es sich gefallen ließ, daß der Tempel als sein Haus angesehen wurde. *καὶ γὰρ τὸν ναὸν τὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπικληθέντα οὐχ ὡς ἐνδεὴς ὢν ὡμολόγησεν οἶκον αὐτοῦ ἢ αὐλὴν, ἀλλ' ὅπως κἂν κατὰ τοῦτο προσέχοντες αὐτῷ μὴ εἰδωλολατρῆτε* vergl. p. 320 B.

2) Rec. I, 39: et ne forte putarent, cessantibus hostiis, remissionem sibi non fieri peccatorum, b a p t i s m a eis per aquam statuit, in

riums, daß in dem jüdischen Kriege, welcher hier erst als bevorstehend geschildert wird, die Getauften unversehrt erhalten werden, während die nicht gläubigen Juden ihre Heimath und ihr Reich verlieren werden. Trotz aller Wunder und Zeichen wurde jedoch der wahre Prophet von seinem Volke nicht anerkannt; ja, er mußte von ihm sogar die Schmähung hören, er sei ein Bauchdiener und von einem Dämon besessen [1]). Beachtenswerth ist es, daß außer den 12 Aposteln hier noch 72 Jünger erwähnt werden und daß hier ein ganz anderes Motiv für diese Zahl angeführt wird, nämlich die Aehnlichkeit mit den Aeltesten des Moses [2]). Ist es in der neueren Kritik fast Axiom geworden, daß der Bericht von den siebenzig Jüngern des Herrn nur dem paulinischen Universalismus sei-

---

quo ab omnibus peccatis invocato ejus nomine solverentur, et de reliquo perfectam vitam sequentes in immortalitate durarent, non pecudum sanguine sed sapientiae Dei purificatione purgati. Es ist bekannt, daß das Evangelium der Hebräer bei Epiphanius Haer. XXX, 16 folgenden Ausspruch Jesu berichtete, *ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ἡμῶν ἡ ὀργή.*

1) Rec. I, 40. et non solum non credidit (populus), sed addidit infidelitatis (l. infidelitati) blasphemiam, voracem hominem et ventri servientem ac daemone agi eum, qui ob salutem suam venerat, dicens; vrgl. Matth. 11, 19. Es ist nicht zufällig, daß hier die Schmähung *οἰνοπότης* ausgelassen ist, weil sich nämlich die essäischen Ebioniten des Weingenusses enthielten.

2) Ibid. Nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos Apostolos nominavit; postmodo alios septuaginta duos probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo, quia hic est, quem praedixit Moyses venturum prophetam. Uebrigens kann hier noch nachträglich gegen Schliemann zu dem bereits S. 23 Anmerk. Erinnerten hinzugefügt werden, daß aus unserer und anderen Stellen die Unrichtigkeit der Lesart des Textes in dem erwähnten Citat Rec. I, 36 evident hervorgeht. Der Vergleichungspunct zwischen Moses und Jesus wird hier offenbar in die Personen, in ihre Thaten und Umgebung, nicht in ihre Aufnahme bei dem Volke gesetzt. Dieses wird recht deutlich aus c. 41, wo beide auch in Bezug ihrer Wunder verglichen werden; es heißt sogar geradezu: „is quoque, quem ipse praedixit s i c u t s e i p s u m surrecturum prophetam." Ebenso heißt es c. 57: signa et prodigia ut fecit Moyses, ita fecit etiam Jesus et dubium non est, quin similitudo signorum ipsum esse testetur, quem s i c u t s e dixit esse venturum. Vgl. auch c. 58.

nen Ursprung verdanke, und daß die Zahl die Völker der Erde nach damaliger Zählung bedeuten solle; so möchte in dieser von dem Lukas-Evangelium ganz unabhängigen Stelle, in welcher die Zahl auch ganz anders motivirt wird, ein Zeugniß für die Geschichtlichkeit des Berichtes enthalten sein. Auch der Bericht des Kerygma über den Tod des Herrn verdient Beachtung. Als der wahre Prophet am Kreuze litt, litt mit ihm die ganze Welt zugleich; die Sonne wurde verfinstert, die Sterne wurden verwirrt, das Meer erregt, Berge gespaltet, Gräber geöffnet, auch der Vorhang des Tempels zerriß, als beklagte er schon das dem Orte drohende Verderben (c. 41) [1]. Nichts desto weniger blieben die Juden bei ihrem Unglauben, und damit dennoch die Zahl erfüllt werde, welche schon dem Abraham gezeigt war, mußte später die Predigt des Gottesreiches überall im Kampfe gegen die dämonischen Mächte der Welt verbreitet werden. Nachdem also während der Kreuzigung Jesu von der sechsten bis zur neunten Stunde [2]) Finsterniß die Erde bedeckt hatte, kehrten die schlechten Menschen ungebessert zu ihrer früheren Lebensart zurück; und da sie trotz ihrer Bewachung des Grabes seine Auferstehung nicht hindern konnten, erklärten sie ihn für einen Magier oder verbreiteten das Gerücht, daß sein Leichnam gestohlen sei (c. 42) [3].

---

1) Das spätere Evangelium der Nazaräer, welches Hieronymus kennen lernte, enthielt die abweichende Angabe, superliminare templi mirae magnitudinis corruisse, nach Hieronymus ep. 150 ad Hedibiam Opp. IV, 176. Martianay, Comm. in Matth. 27, 51. Opp. III, 139. Vgl. Credner Beiträge zur Einl. in das N. T. I, 398. 406. Wahrscheinlich gehört dieser abweichende Bericht erst einer späteren Zeit an.

2) Das Kerygma bestätigt also die Zeitangabe Matth. 27, 45. 46. Luk. 23, 44. Eben darauf führt auch, was Irenäus adv. haer. I, 14 (10), 6 von den Markosiern berichtet: *καὶ τὴν οἰκονομίαν δὲ ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευή, τὸν ἔσχατον ἄνθρωπον εἰς ἀναγέννησιν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πεφηνέναι, ἧς οἰκονομίας ἀρχὴν καὶ τέλος [καὶ] τὴν ἕκτην ὥραν, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ.*

3) Was zunächst die Schmähung der Magie betrifft, die auch c. 58 wiederkehrt, so ist dieselbe auch von Justin berichtet Dial. c. Tryph. p. 296 A. Außer den von Credner a. a. O. S. 255 ff. ange-

Die Predigt des Petrus concentrirt also die ganze Wirksamkeit der Person Jesu, den ganzen Zweck seiner Erscheinung auf Erden in der Aufhebung der Opfer durch die Taufe; dadurch wird die Urreligion wieder hergestellt. So wenig aber die Opfer ein einmaliger Act sind, so nothwendig muß man sich diese Taufe auch als oft wiederholte Lavation vorstellen. Wäre die Taufe anstatt der Beschneidung eingesetzt, so würde sie die Bedeutung eines einmaligen Einweihungsritus erhalten haben; so aber kann sie nur ein wie das Opfer häufig wiederholter Ritus gewesen sein. Es kömmt uns hier die bekannte Stelle des Josephus über Johannes den Täufer zu Hülfe, nach welcher dieser ausdrücklich oft wiederholte Waschungen empfohlen haben muß [1]). Um von der jüdischen Secte der Hemerobaptisten ganz zu schweigen, so finden wir diese Gewohnheit von

---

führten Stellen aus dem Evang. Nicodemi, Lactantius u.s.w. vgl. auch Tertullian Apologet. c. 21. p. 20 B. Rigalt. Eusebius Dem. ev. III, 6. fin. p. 109. c. 8. p. 125 sqq. ed. Colon. 1688. Außerdem ist c. 53 außer unserer Stelle die einzige, in welcher die Auferstehung in den Recognitionen erwähnt wird. Da an der letzten Stelle alles Gewicht nur auf das Verschwinden des Leichnams gelegt wird, da es hier heißt, die Juden wissen, corpus ejus diligenti a se custodia conservatum nusquam apparuisse; so möchte man fast vermuthen, die Predigt des Petrus habe nach ihrer doketischen Christologie die Auferstehung nur in das wunderbare Verschwinden des Leichnams gesetzt, und liefere somit ein Gegenstück zu den 1 Kor. 15 erzählten Erscheinungen des Auferstandenen. Daraus, daß die Auferstehung in den Homilien gar nicht erwähnt ist, darf man nicht mit Schliemann S. 309 schließen, daß die Recognitionen Christo eine viel höhere Würde ertheilen, als die Homilien, eben so wenig folgt hieraus die spätere Abfassung der Recognitionen. Der Grund, weßhalb die Homilien die Auferstehung gar nicht erwähnen, die doch auch in den Recognitionen nur ganz beiläufig berührt wird, ist einfach darin zu suchen, daß die Homilien diesen ganzen archaistischen Abschnitt auslassen; das Fehlen einer ähnlichen Erwähnung der Auferstehung in den Homilien ist deßhalb eine bloße Zufälligkeit.

1) Nach Antiqq. XVIII, 5, 2 hieß Johannes die Juden *βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προκεκαθαρμένης.* Ist leibliche Reinigkeit ein Hauptzweck der Taufe, so muß sie nothwendig wiederholt werden.

den Ebioniten nach dem Zeugniß des Epiphanius beibehalten [1]). Wenn Epiphanius zwar ausdrücklich sagt, die Ebioniten haben außer diesen täglichen Waschungen auch die Taufe (βάπτισμα) angenommen [2]), so können sie derselben doch nur insofern eine gewisse höhere Bedeutung als jenen gegeben haben, als sie in der Reihe dieser ununterbrochenen heiligen Waschungen den Anfang machte, und deßhalb zugleich der Einweihungsritus bei dem Uebertritt zum Christenthum war. An die Stelle der Beschneidung war sie noch nicht getreten; diese blieb das Siegel, durch welches sie nach Art der Patriarchen und aller Frommen des alten Bundes als Kinder Gottes bezeichnet waren [3]). Daher lassen denn auch noch die späteren Bestandtheile unserer Litteratur den Petrus tägliche Waschungen anstellen, und die Ebioniten des Epiphanius beriefen sich für diese Gewohnheit auf die Περίοδοι Πέτρου [4]).

Da sich nun der Glaube an Christum durch die innere Macht der Wahrheit immer mehr verbreitete, so fürchteten die Priester, daß endlich das gesammte Volk zum Christenthum übertreten werde und ließen die Apostel häufig durch Boten zu einer öffentlichen Disputation über die Messianität Jesu auffordern. Denn dieses war der einzige Differenzpunct zwischen gläubigen und ungläubigen Juden [5]). Alles Andere, die An-

---

1) Haer. XXX, 21: ἀπὸ τοῦ γὰρ αὐτοὺς μεμιάνθαι καὶ λαγνεστέρως πολλάκις πολλὰ πράττειν ἐπὶ τῆς γῆς εἰς πεισμονὴν τῆς ἑαυτῶν πληροφορίας τῷ ὕδατι δαψιλῶς χρῶνται, ἵνα δῆθεν ἑαυτοὺς ἀπατήσωσι, διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν νομίζοντες.

2) Ebendas. c. 16: βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ λαμβάνουσι χωρὶς ὧν καθ' ἡμέραν βαπτίζονται.

3) Was später die christliche Taufe wurde, die σφραγίς, das ist bei den Ebioniten noch die Beschneidung. Epiphanius a. a. O. c. 26: αὐχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες καὶ σεμνύνονται δῆθεν εἶναι ταύτην σφραγῖδα ἡγούμενοι καὶ χαρακτῆρα τῶν τε πατριαρχῶν καὶ δικαίων τῶν κατὰ τὸν νόμον πεπολιτευμένων, δι' οὓς ἐξισοῦσθαι ἐκείνοις νομίζουσι κ. τ. λ.

4) Epiphanius a. a. O. c. 15.

5) Rec. I, 43: De hoc enim solo nobis qui credidimus in Jesum adversum non credentes Judaeos videtur esse differentia. Vrgl. c. 50. Erraverunt ergo Judaei de primo Domini adventu, et inter nos atque

nahme von temporären Bestandtheilen des Gesetzes, von der Verwerflichkeit der Opfer, findet sich auch bei anderen jüdischen Secten; nur die Anerkennung Jesu von Nazareth als des Messias war das unterscheidende Kennzeichen der gläubigen Juden. Um diesen Cardinalpunct dreht sich daher die ganze Disputation im Tempel, welche endlich im siebenten Jahre nach dem Tode Jesu, nachdem die Urgemeinde zu Jerusalem unter Jakobus bereits bedeutend zugenommen hatte, am Paschafeste wirklich angestellt wird. Daher läßt dann auch der Redactor der Recognitionen den Petrus vor der Erzählung dieser Disputation dem Clemens dasjenige recapituliren, was die Christologie des Kerygma enthielt. Dieser eigenthümliche Abschnitt Rec. I, 44—54 giebt laut der erhaltenen Ueberschrift den Hauptinhalt des ersten Buches der Predigt des Petrus wieder.

Auf die Frage des Clemens c. 44 nach dem Begriff und Namen des Messias, giebt Petrus die merkwürdige Antwort, als Gott die Welt geschaffen habe, habe er, um sich die Leitung des Ganzen zu erleichtern, über jede Gattung von Geschöpfen ein Exemplar dieser Gattung als Vorsteher eingesetzt, also wie über die Fische einen Fisch, über die Vögel einen Vogel, so auch über die Menschen einen Menschen, den Messias Jesus. Diesem kömmt der Name des Messias zu, weil die Könige, wie bei den Persern Arsaces, bei den Römern Caesar, bei den Aegyptiern Pharao, so bei den Juden Gesalbter, Messias genannt werden [1]. Daher darf ihm auch die Salbung nicht fehlen; ihn als den

---

ipsos de hoc est solum (solo) dissidium; nam quod venturus sit Christus, norunt etiam ipsi et exspectant, quod autem jam venerit in humilitate hic qui dicitur Jesus (l. Christus) ignorant.

1) Rec. I, 45. Deus quum fecisset mundum, tamquam universitatis dominus singulis quibusque creaturis principem statuit, ipsis quoque arboribus montibusque ac fontibus et fluminibus et universis, ut diximus, quae fecerat; multum enim est ire per singula. Statuit ergo Angelis Angelum et spiritibus spiritum, sideribus sidus, daemonibus daemonem, avibus avem, bestiis bestiam, serpentem serpentibus, piscem piscibus, hominibus hominem, qui est Christus Jesus. Christus autem dicitur eximio quodam religionis ritu; nam sicut regum

Ersterschaffenen hat der Vater mit Oel von dem Lebensbaume gesalbt, und er wird einst mit dem nämlichen Oele die Frommen salben, die zu seinem Reiche gelangen werden [1]). So war denn die irdische, künstliche Salbe, mit welcher Hohepriester, Propheten und Könige gesalbt wurden, nur ein Abbild jener höheren himmlischen. — Wird somit Jesus als der Urmensch und Vorsteher des gesammten menschlichen Geschlechts dargestellt, so kann dieses nur geschehen, wenn er mit dem ersterschaffenen Menschen Adam als eine und dieselbe Person identificirt wurde. Daß dieses bereits in unserer Grundschrift geschehen ist, geht denn auch aus der folgenden Erörterung, daß Adam mit jener himmlischen Salbe gesalbt sein müsse, mit Evidenz hervor. „Ich erinnere mich," sagt hier Clemens, „von dir gehört zu haben, daß der erste Mensch ein Prophet gewesen ist; daß er aber gesalbt sei, hast du

---

sunt quaedam communia nomina, ita ut apud Persas Arsaces, apud Romanos Caesar, apud Aegyptios Pharao, ita apud Judaeos Christus communi nomine rex appellatur.

1) Ebendas. unmittelbar folgend: Causa autem hujus appellationis haec est, quoniam quidem quum esset filius Dei et initium omnium, homo factus est (an die orthodoxe Lehre von der Incarnation ist hier natürlich nicht zu denken, auch wenn diese Ausdrücke nicht von späterer Hand herrühren sollten), hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumptum; ex illo ergo ungnento Christus appellatur. Inde denique etiam ipse secundum praedestinationem patris pios quosque, quum ad regnum ejus pervenerint, velut qui asperam superaverint viam, pro laborum refectione simili oleo perunget, ut et ipsorum lux luceat et spiritu sancto repleti immortalitate donentur. Die Salbung vom Baume des Lebens wird auch in mehreren von Cotelier z. d. St. angeführten Stellen erwähnt, von Celsus bei Origenes c. Cels. VI, c. 27. p. 302 (Spencer). Im Evangelium des Nikodemus c. 19 erzählt Seth den Patriarchen und Propheten, als er für seinen aus dem Paradiese vertriebenen Vater um Salbung vom Baume des Lebens gebeten habe, sei ihm durch den Erzengel Michael eröffnet, daß diese Salbung erst am Ende der Tage durch den Sohn Gottes erfolgen werde, der die Frommen wieder in das Paradies zurückführen werde. Die Grundschrift muß noch eine ausführliche Beschreibung des Lebensbaumes enthalten haben, etwa wie im Buche des Henoch XXXI, 1—5. XXIV, 1—11. ed. Laurence. Oxon. 1821. Am Ende des Capitels verweis't Petrus auf seine frühere Schilderung. Vgl. Thilo Codex Apocr. N. T. I, 689.

nicht gesagt. Wenn also Niemand ohne Salbung Prophet ist, wie kann der erste Mensch, wenn er nicht gesalbt ist, dennoch Prophet gewesen sein?" Darauf Petrus lächelnd: „Wenn der erste Mensch ein Prophet gewesen ist, so war er sicherlich auch gesalbt; mag uns der Aufzeichner des Gesetzes [1]) seine Salbung verschwiegen haben, so läßt er sie uns doch offenbar hinzudenken. Wie es nämlich, wenn er bloß seine Salbung berichtet hätte, nicht zweifelhaft sein würde, daß er auch Prophet gewesen sei; so ist es, da es feststeht, daß er Prophet war, nicht weniger gewiß, daß er auch gesalbt ist, weil er ohne Salbung nicht Prophet sein konnte. Du hättest also vielmehr das einwenden sollen, daß ja das künstliche Chrisma erst von Aaron, also lange nachher zusammengestellt ist." Worauf Clemens versichert, er lasse sich nicht irre leiten, er habe nicht dieses zusammengesetzte, zeitliche Oel, sondern das einfache und ewige, von Gott erschaffene im Sinne gehabt, dessen Abbild das irdische sei. Petrus wird über diese kühne Folgerung des Clemens scheinbar unwillig und verweis't ihn auf eine spätere Zeit, in welcher er bereits größere Fortschritte gemacht haben werde [2]). Offenbar wird hier angedeutet, daß Adam mit jener himmlischen Salbe vom Baume des Lebens gesalbt sei, mit welcher nach c. 45 der Messias gesalbt ist, und welche Anderen erst in dem messianischen Reiche durch den Messias selbst ertheilt wird. Offenbar läßt der Referent den Clemens aus vereinzelten Aeußerungen die Geheimlehre der Identität von Adam und Christus errathen. Diese Lehre konnte angeknüpft werden an eine unter den Juden gangbare Ansicht, daß nämlich Adam Prophet gewesen sei, und diese wird hier auch entschieden vorausgesetzt. Sowohl wegen der Benennung des ersten Weibes, als auch weil er den Thieren

---

1) In den Worten: ille qui legem in paginis condidit, ist die nachmosaische Aufzeichnung des Pentateuchs angedeutet, auch wenn die Grundschrift noch nicht zu der wirklichen Annahme rein menschlicher Zusätze, δευτερώσεις, fortschritt. Man begreift aus unserer Stelle, wie auf dieser Grundlage sich die spätere Lehre der Homilien ausbilden konnte.

2) Rec. I, 47. 48.

im Paradiese Namen gegeben hatte, galt Adam bei den Juden und ältesten Christen als Prophet [1]). Hieran also schloß unser Kerygma seine Lehre von der Identität von Adam und Christus, nach welcher das Christenthum wenigstens als wiederhergestellte Urreligion erscheint, der Neuheit und Ursprünglichkeit des Christenthums die äußerste Concession gemacht ist, die vom judenchristlichen Standpuncte aus möglich ist. Daher wird denn auch Jesus ausdrücklich als der Urmensch, als der ewige Messias bezeichnet [2]); seine Präexistenz wird entschieden vorausgesetzt, da er den Frommen zu allen Zeiten häufig erschien [3]). Seit nun der wahre Prophet auf Erden wirklich erschien und in dem Wasser der Taufe durch Gottes Stimme als sein Sohn bezeichnet war, wurde jene künstliche, irdische Salbe, wie der Tempelcultus überhaupt, abrogirt [4]). Daß er zuerst nicht in seiner messianischen Herr-

---

1) Vgl. Hom. III, 21. Clemens Alex. Strom. I, p. 335 A. *παρὰ Ἑβραίοις δὲ οἱ προφῆται δυνάμει θεοῦ καὶ ἐπινοίᾳ, πρὸ μὲν τοῦ νόμου Ἀδὰμ, ἐπί τε τῆς γυναικὸς, ἐπί τε τῆς ζώων ὀνομασίας προθεσπίσας.* Vielleicht ist hierauf auch Justin's Aeußerung zu beziehen, daß die Erscheinung Christi schon vor 5000 Jahren geweissagt sei (Grabe, Maranus), ebenso die Worte der Excerpta ex scr. Theodosi p. 798. 2. D. (Sylburg): *καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τὴν ψυχὴν ὀστοῦν ἀλληγόρησεν ἡ προφητεία* (Genes. 2, 23). Auch noch der syrische Bischof Moses Bar-cepha bestätigt diese Vorstellung in seinem Comm. de paradiso P. I, c. 28 in der Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum von de la Bigne, ed. 2. Par. 1589. T. I. col. 440. Nono prophetiae dona (Deus) in ipsum Adamum contulit; prophetam enim Adamum fuisse vel hinc constat, quod per vaticinium dixerit: haec jam caro de carne mea et os de osse meo, haec vocabitur mulier. Uebrigens vergl. auch Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 6 sqq.

2) Rec. I, 45 als princeps hominum, qui est Christus aeternus, c. 43. 44 als Christus aeternus.

3) Rec. I, 52. Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus exspectabatur, quibusque frequenter apparuit. Er erschien dem Abraham und Moses. Diese Immanenz des Messias in der Geschichte ist offenbar die Grundlage für die spätere Annahme seiner Identität mit den 7 Säulen in den Homilien, während Schliemann S. 308 das Sachverhältniß umkehrt.

4) Rec. I, 48. Sed post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius

lichkeit erschienen ist, darf nicht befremden; alte Weissagungen geben ausdrücklich eine doppelte Parusie des Messias, zuerst in seiner Niedrigkeit, dann in seiner vollen Herrlichkeit, an. Diese doppelte Parusie wird in dem Segen des Jakob Genes. c. XLIX. hineingelegt, der überhaupt von dem christlichen Alterthum in dieser Weise ausgelegt zu werden pflegte [1]). Die Glaubwürdigkeit dieser Weissagungen wird dadurch bestätigt, daß sie den Messias, obgleich er zunächst nur für das auserwählte Volk Gottes bestimmt sein kann, dennoch ausdrücklich als Erwartung der Heiden bezeichneten, somit gegen alle menschliche Berechnung den Unglauben der Juden vorhersagten, deren Lücke nun durch Heiden ausgefüllt werden muß. So ist die Annahme einer doppelten Parusie das Einzige, was die Christen oder vielmehr die gläubigen Juden von den ungläubigen unterscheidet (c. 50). Denjenigen, welche diesen wahren Propheten als Messias anerkennen, sind unaussprechliche Güter in dem himmlischen Jerusalem vorbereitet [2]), den Ungerechten und Unfrommen verdiente Strafen. Aber den Schleier der letzten Dinge zu lüften, ist weder Engeln

---

a Deo appellatus est. Jesus namque est, qui ignem illum, quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam; ex quo enim hic apparuit, cessavit chrisma, per quod pontificatus praebebatur, vel prophetia vel regnum.

1) Jakob ist der alius ante Moysem Rec. I, 49. So werden auch V, 10 besonders Moses und Jakob als diejenigen erwähnt, welche die Erscheinung Christi vorhergesagt haben. Man vgl. auch Hom. II, 52. III, 49. Man fand die doppelte Parusie besonders darin, daß der Messias hier die *προσδοκία ἐθνῶν* genannt wird, also die Bekehrung der Heiden, die erst nach seiner ersten Erscheinung geschehen konnte, seiner zweiten vorangehen müsse. Vgl. Justin. Dial. c. Tryph. p. 271. C. 272. C. 348. D. An ersterer Stelle heißt es: *καὶ διὰ Ἰακὼβ δὲ τοῦ πατριάρχου προεφητεύθη, ὅτι δύο τοῦ Χριστοῦ παρουσίαι ἔσονται, καὶ ὅτι ἐν τῇ πρώτῃ παθητὸς ἔσται, καὶ ὅτι μετὰ τὸ αὐτὸν ἐλθεῖν οὔτε προφήτης οὔτε βασιλεὺς ἐν τῷ γένει ὑμῶν, ἐπήνεγκα, καὶ ὅτι τὰ ἔθνη, πιστεύοντα ἐπὶ τὸν παθητὸν Χριστὸν, πάλιν παραγενησόμενον προσδοκήσει.*

2) Rec. I, 51. Hoc igitur statu incolumi reservato, invitare venit ad regnum justos quosque et eos qui placere studuerunt ei, et quibus bona ineffabilia praeparavit et Hierusalem civitatem coelestem, quae super splendorem solis fulgebit in habitatione sanctorum.

noch Menschen erlaubt; nur in einer Hinsicht nimmt sich Petrus die Freiheit, ihn dennoch ein wenig zu heben, nämlich in Betreff der vor Jesu Erscheinung verstorbenen Gerechten. Zunächst wurden sie, da die Zeit der Auferstehung der Leiber noch ferne lag, durch ein längeres Leben entschädigt oder gar lebend von Gott der Erde entrückt. Sodann erwarten die Vollkommenen im Paradiese selbst, die Seelen der minder Vollkommenen wenigstens in bonis laetisque regionibus die Auferstehung der Todten. Alle sind selig, welche sich zu dem Reiche Christi bekennen, weil sie den Strafen der Unterwelt entgehen, zuerst Gott sehen und in seinem Reiche den Vorrang haben werden (c. 51).

Nach dieser Recapitulation der Hauptlehre des Christenthums geht der Referent zu der Erzählung der Disputation im Tempel über, in welcher die Apostel die Meinungen der verschiedenen jüdischen Secten widerlegen. Denn kurz vor der Erscheinung Christi waren mannigfaltige Spaltungen im Volke durch die Macht des Bösen hervorgerufen. Die erste Secte war die der Sadducäer, deren Anfang sich schon ungefähr von der Zeit des Johannes her datirt [1]), welche sich als die Gerechten von dem Volke absonderten, und nach dem Vorgange von Dositheus und Simon die Auferstehung der Todten leugneten. Sie wurde gleichfalls von den Samaritern geleugnet; diese wollten außerdem noch den Cultus in Jerusalem durch den Cultus auf dem Berge Garizim verdrängen. Durch denselben Dositheus wurden sie verführt, Jesum nicht als den von ihnen erwarteten Propheten und Messias anzuerkennen. Ferner traten die Schriftgelehrten und Phari-

1) Rec. I, 54. Erat ergo primum schisma eorum qui dicebantur Sadducaei, initio Johannis jam paene temporibus sumpto. Diese chronologische Angabe muß in der That befremden, nicht nur weil der Ursprung der Sadducäer nach allen historischen Zeugnissen ohne Zweifel weit früher fällt, nach Josephus Antiqq. XIII, 5, 9 in die Zeit Jonathan's, also ungefähr 150 J. vor Chr., sondern auch, weil die Angabe mit anderen in dieser Erzählung selbst in Widerspruch geräth. Denn dann müßten doch die Johannisjünger selbst, die ebenfalls erwähnt werden, früher entstanden sein. Sollte vielleicht geradezu Jonathan statt Johannes zu lesen sein? Jedenfalls enthalten diese Angaben über die jüdischen Secten auch in Betreff ihrer Stifter viel Verworrenes.

fäer als eine besondere Secte auf; diese waren zwar von Johannes getauft und hatten das Wort der Wahrheit aus der Ueberlieferung Mosis, aber sie verbargen den Schlüssel des Himmelreiches vor den Ohren des Volkes. Die fünfte Secte bildeten die Johannisjünger, welche ihren Lehrer für den Messias selbst ausgaben [1]). Außerdem tritt in der Disputation noch die jüdische Hierarchie in ihren Repräsentanten, den Priestern, auf. — Es ist bekannt, daß die ältesten Angaben über die jüdischen Häresien bedeutend differiren; unserer Grundschrift stehen am nächsten die apostolischen Constitutionen, welche außer den Sadducäern und Pharisäern noch die Masbothäer und Hemerobaptisten anführen, die Samariter als eine außerjüdische, die Johannisjünger als eine vorübergehende Secte übergehen. Wie die Predigt des Petrus die Essäer ganz ausläßt, weil sie selbst aus einer verwandten Richtung hervorgegangen war, so werden die Essäer Const. ap. VI, 6. geradezu als die allein rechtgläubigen Juden bezeichnet [2]). — Man fragt mit Recht nach den einzelnen Differenzpuncten des christlichen Judenthums von diesen Secten; allein hierüber geben uns die Recognitionen in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht genügenden Aufschluß. Gegen die Sadducäer wird von den Aposteln die Auferstehung der Todten (I, 56), gegen die Samariter der Cultus zu Jerusalem (I, 57) vertheidigt. Die Schriftgelehrten treten mit der Verläumdung auf, daß Christus ein Magier gewesen sei (I, 58), die Pharisäer mißbilligen es, daß Jesus dem Moses gleichgestellt werde (I, 59). Die Johannisjünger halten ihren Meister für den Messias und berufen sich dafür auf das Wort Jesu, der ihn selbst für den größesten aller Menschen und Propheten erklärt habe (Matth. 11, 11). Wogegen die Apostel die filii mulierum, unter denen Johannes allerdings der größeste

---

1) Rec. I, 54.

2) *οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Auch Justin übergeht sie bei Aufzählung der jüdischen Häresen (Dial. c. Tryph. p. 307. A.) gänzlich. Wenn an jener Stelle die apostolischen Constitutionen auch die Ebioniten als jüdische Häresen aufgeführt werden, so ist dieses offenbar späterer Nachtrag vrgl. Schwegler N. Z. I, 408.

gewesen sei, von dem filius hominis unterschieden wissen wollen (Rec. I, 60). Der Hohepriester Kaiphas nimmt besonders daran Anstoß, daß Jesus die Armen selig gepriesen und ihnen irdische Vergeltung verheißen habe, sowie daran, daß die Apostel obgleich ungelehrte Leute, Fischer und Landleute, dennoch als Lehrer öffentlich auftreten [1]). Aus der Recapitulation der einzelnen Streitfragen c. 63 möchte Folgendes besonders zu beachten sein. Wenn die Apostel die Samariter de consecratione Hierusalem belehrt haben sollen, so kann hiermit der Tempelcultus selbst, welchen das Kerygma entschieden verwirft, durchaus nicht empfohlen sein. So entschieden das Kerygma den Tempel mißbilligte, so heilig blieb ihm doch die Stadt Jerusalem selbst; es theilt die Erwartung eines himmlischen Jerusalem vollkommen (c. 51). Irenaeus berichtet, daß die Ebioniten Jerusalem als die Wohnung Gottes anbeteten, d. h. daß sie sich nach jüdischer Sitte im Gebete dorthin wendeten [2]). Andererseits kann man es

1) Rec. I, 61. Beatos enim pauperes dixit (Jesus), et terrenas fore renumerationes promisit ac summam muneris in terrena haereditate constituit, cibisque ac potu eos qui justitiam servarint, promisit esse saturandos et his similia multa docuisse deprehenditur. Thomas leugnet dieses nicht, und beruft sich nur darauf, daß die Propheten dieses noch weit mehr gelehrt, Jesus allein in dem richtigen Sinne vorgetragen habe. Man muß hier namentlich an die Makarismen der Bergpredigt denken, und unsere Stelle ist ein neuer Beleg dafür, daß τῷ πνεύματι Matth. 5, 3 ein späterer Zusatz ist. Auch konnten Aeußerungen, wie Matth. 6, 25 ff. das Mißfallen der jüdischen Aristokratie erregen. Sehr beachtenswerth ist auch die Beschuldigung, welche Kaiphas c. 62 gegen Petrus und die Apostel erhebt. Tum praeterea arguebat me temeritatis, quod quum essem ipse imperitus, piscator et rusticus, officium subire doctoris auderem. Man erkennt aus dieser Stelle, daß das Christenthum besonders unter den niederen Volksklassen Anklang fand, und daß der Name Ebioniten für die Christen überhaupt wahrscheinlich auf diese Weise bei den Juden entstanden ist. Mit Recht sagt Gieseler in der Abhandlung über Nazaräer S. 307 über den Ursprung dieses Namens: „Es war nur ein Schimpfname der Christen, deren es, wie gewöhnlich bei streitenden Religionsparteien noch mehrere gegeben hat;" nur scheint mir die Beziehung des Namens auf die Armseligkeit eines gekreuzigten Messias unwahrscheinlich zu sein (vgl. Neander K.G. 2. A. I, 2, 598).

2) Adv. haer. I, 26, 2. Hierosolymam adoraut, quasi domus sit Dei. Die richtige Erklärung dieser Stelle ist von Mosheim Comm. de

wohl nur von einer Polemik gegen den Tempelcultus verstehen, wenn gesagt wird, die Apostel haben die Priester belehrt de uno solo Deo coeli. Denn da die Priester gewiß strenge an dem Monotheismus festhielten, so konnte der Nachdruck nur darauf gelegt werden, daß der eine Gott des Himmels nicht in einem beschränkten Hause allein verehrt werden darf [1]). Wenn die Apostel versuchen, die Schriftgelehrten und Pharisäer zu überführen de regno coelorum, so kann sich dieses nur darauf beziehen, daß sie, wie früher erwähnt war, den Schlüssel des Himmelreiches dem Volke vorenthielten. Gegen alle diese Secten suchen die Apostel die Messianität Jesu zu vertheidigen, und das Volk zu überreden, statt der Opfer die Taufe Jesu anzunehmen. Denn Gott zürnt jetzt über die Opfer um so mehr, da ihre Zeit bereits erfüllt ist, und zur Strafe dafür, daß das Volk dennoch von dem Opfer nicht ablassen will, wird der Tempel zerstört, der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte aufgerichtet, und das Evangelium den Heiden gepredigt werden. Namentlich durch die Androhung der Zerstörung des Tempels werden die Priester aufgebracht, und nur die versöhnliche Rede des heimlich gläubigen Gamaliel kann den gewaltsamen Ausbruch ihres Unwillens zurückhalten (c. 65). Am folgenden Tage, an welchem auch der Bischof Jakobus an der Disputation Theil nimmt, tritt zwar auch wieder Gamaliel für die christlichen Juden auf, und nach sieben Tagen hat Jakobus das Volk und die Priester fast schon überredet, die Taufe Jesu anzunehmen; aber der glückliche Erfolg dieser Bemühungen wird durch einen verhaßten Menschen [2]) vereitelt, der unter

---

rebus Christ. ante C. M. p. 332. gegeben. Noch im 2ten Jahrhundert erwarteten Judenchristen die Herstellung der heiligen Stadt. Orac. Sybyll. V, 247 ff.

1) Man vergl. die manche Parallelen zu unserem Abschnitt darbietende Rede des Stephanus Act. 7, 47. 48. *Σολομῶν δὲ ᾠκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον· ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει* (Jes. 66, 1), *Ὁ οὐρανός μοι θρόνος κ. τ. λ.* Auch daß der ägyptische Apis unter dem Bilde des goldenen Kalbes verehrt wurde, ist Act. 7, 39 angedeutet.

2) Rec. I, 70. Quumque in eo jam res esset, ut venirent et baptizarentur, homo quidam inimicus tunc cum paucis admodum

dem Volke einen Tumult anregt, in welchem Blut vergossen wird und Jakobus beinahe das Leben verliert. Die christliche Gemeinde muß, 5000 Mann an der Zahl, Jerusalem verlassen, und wandert nach Jericho. Hier erhalten sie von Gamaliel Nachricht, daß jener verhaßte Mensch mit Vollmacht des Hohenpriesters Kaiphas nach Damaskus reise, um die Gläubigen auch hier zu verfolgen, namentlich aber den Petrus hier aufzusuchen, und sie müssen sich daher vor ihm verborgen halten (I, 72).

So weit dieser in jeder Hinsicht merkwürdige Abschnitt, der so viel Eigenthümliches enthält, daß man es aufrichtig bedauern muß, daß wir das Ganze, dem er entnommen ist, nicht in seiner ächten, unverstümmelten Gestalt haben, daß selbst das Entlehnte hier aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen ist. Es finden sich in diesem Abschnitte erstlich Aenderungen und Zusätze einer offenbar sehr späten Orthodoxie, welche überhaupt fast in alle Abschnitte unseres jetzigen Textes der Recognitionen und Homilien eingedrungen sind. Dahin gehört der Anfang von c. 24, in welchem bereits ganz wie bei Clemens von Alexandrien und Origenes von einem ewigen Willen des Vaters (dem Logos) gesprochen wird [1]). Ganz späten Ursprungs sind die Worte c. 37: ut — viderent eum, qui eos doceret, locum Dei electum esse

---

ingrediens templum, clamare coepit et dicere etc. Ibid.: Quum interim ille inimicus homo Jacobum aggressus de summis gradibus praecipitavit. Es kömmt Nachricht c. 71, quod inimicus ille homo legationem suscepisset a Caipha pontifice, ut omnes qui crederent in Jesum persequeretur et Damascum pergeret cum epistolis ejus etc. Es muß diese Benennung des Apostels Paulus, welche wir schon in dem ἐχθρὸς ἄνθρωπος des petrinischen Briefes kennen lernen, so stereotyp und gebräuchlich gewesen sein, daß wir sie vielleicht schon bei den Galatern voraussetzen dürfen, wenn der Apostel ihnen schreibt: ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν; (Gal. 4, 16). Die Erzählung dieser Disputation ist auch aus unseren Schriften in die apostolicae historiae des Pseudo-Abdias VI, 2. 3. gekommen.

1) Erat semper et est et erit illud, a quo prima voluntas genita sempiternitate constat et ex prima voluntate iterum voluntas (der heilige Geist). Vrgl. die von Cotelier z. d. St. angeführten Stellen der Kirchenväter.

Sapientiam ejus, in quo (qua) conveniret offerri hostias Deo; die Vorstellung einer hypostatischen Weisheit Gottes ist auch in c. 39 hineingetragen [1]). Offenbar steht das Kerygma, welches Christo keine höhere Würde zuschreibt, als die des wahren Propheten und des ersterschaffenen Menschen, dieser Vorstellung noch ganz fern. Ebenso offenbar beurkundet sich c. 63 die Erwähnung der beiden Sacramente der Taufe und des Abendmahls als zur Seligkeit unbedingt nothwendig, als eine spätere Einschaltung, zumal da hier schon die vollständige Tauffarmel vorausgesetzt wird [2]). Indeß diese Aenderungen und Einschaltungen geben sich alle leicht als spätere Zuthaten zu erkennen; nur bei einigen Stellen kann man eher schwanken, welche wenigstens in einer sehr frühen Zeit geändert oder eingefügt sein müssen, nämlich von denjenigen selbst, auf welche die Fortsetzungen und Ueberarbeitungen der Grundschrift zurückzuführen sind, durch welche unsere Recognitionen entstanden sind. Doch sind ihrer nur wenige und auch sie sind nicht unkenntlich. Dahin gehört die Erwähnung des Paulus unter dem Namen des Simon und als eines geborenen Samariters. Paulus wird in der Grundschrift nur als der ἐχθρὸς ἄνθρωπος bezeichnet, tritt zunächst gerade als der eifrigste Vertheidiger der jüdischen Orthodoxie auf, wird als solcher mit Vollmacht zur Verfolgung der gläubigen Juden versehen. C. 57 dagegen wird er vielmehr als Stimmführer der Samaritaner und als Gegner der jüdischen Ortho-

---

1) Baptisma eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis, invocato ejus nomine solverentur — non pecudum sanguine, sed Sapientiae Dei purificatione purgati.

2) Aliter enim nullo modo eos ostendi posse salvari, nisi per sancti Spiritus gratiam trinae invocationis dilui baptismate properarent et Eucharistiam Christi Domini sumerent, cui soli de his quae docuit credere deberent, ut sic aeternam salutem consequi mererentur. Die Aechtheit dieser Erwähnung anzunehmen ist schon deßhalb bedenklich, weil die Worte et Eucharistiam — sumerent in der ersten der von Gersdorf verglichenen Leipziger Handschriften fehlen. Schliemann findet jedoch S. 315 ganz unbesorgt in unserer Stelle ein Zeugniß, daß die Recognitionen nicht bloß die Taufe, wie die Homilien, für unbedingt nothwendig zur Seligkeit halten, sondern auch schon das Abendmahl!

doxie dargestellt [1]). Daß diese Darstellung nicht der Grundschrift angehört, geht schon daraus hervor, daß Simon als Stimmführer der Samariter bei der Aufzählung der Häresen c. 54 gar nicht erwähnt, vielmehr ihre Verwerfung der Messianität Jesu dem Dositheus zugeschrieben wird, der auch sonst als Sectenstifter der Samariter angegeben wird. Auch in dem letzteren Capitel kann daher die Erwähnung des Simon, als zweiten Urhebers der Leugnung der Auferstehung wohl nur derselben Hand angehören, welche c. 57 den Paulus als Samariter bezeichnet hat, und welche ihn gerade an einem falschen Platze eingeschaltet hat, nämlich nicht bei den Samaritern, sondern bei den Sadducäern. Auch diese Stellen lösen sich daher bei näherer Betrachtung leicht von der ursprünglichen Gestalt des Kerygma ab, und wir können uns glücklich schätzen, daß der Abschnitt, aus welcher wir den Hauptinhalt jener Schrift kennen lernen, nur mit leicht kennbaren, und fast nur Aeußerlichkeiten betreffenden Aenderungen auf uns gekommen ist.

§. 7.

Allgemeine Untersuchung über Inhalt, Charakter und Abfassungszeit des petrinischen Kerygma.

Nachdem wir in dem besprochenen Abschnitte einen festen Halt für die Ermittelung des Inhalts der Grundschrift gewonnen haben, können wir weiter dazu fortschreiten, die uns erhaltene Inhaltsangabe der einzelnen Bücher so gut als möglich auszufüllen, den gefundenen Stoff unter ihre einzelnen Bücher zu vertheilen, seinem ursprünglichen Zusammenhang, aus welchem er in dieser recapitulirenden Darstellung

---

1) Samaraeus vero quidam contraria populo et Deo loquens et neque mortuos resurrecturos neque eum qui est in Hierusalem cultum Dei tenendum, sed montem Garizin venerandum. Wir werden später genauer angeben, von welcher Hand und aus welcher Zeit diese Darstellung der Lehre des Simon, namentlich die Leugnung der Auferstehung der Todten, herrührt.

2) Auctor vero sententiae hujus primus Dositheus, secundus Simon fuit.

gerissen werden mußte, wiederzugeben. Der besprochene Abschnitt weis't durch die Natur seines Inhalts selbst besonders auf Buch I. V. VI. VII. der Grundschrift hin. Wir haben hier den Hauptinhalt des ersten Buches, die Lehre von dem wahren Propheten, und auch wenn weiter als Inhalt des ersten Buches angegeben wird: de proprietate intelligentiae legis secundum id, quod Moysi traditio docet, so wissen wir bereits, was hiermit gemeint ist. Daß hier die wahre Tradition auf Moses, nicht auf den wahren Propheten zurückgeführt wird, begründet keinen Unterschied, da Moses und andere Propheten jedenfalls als die Vermitteler und Träger derselben Tradition gedacht sind, welche in letzter Instanz auf den wahren Propheten selbst zurückgeführt wird, und da ferner nur von ihm unmittelbar die Lehre von den ἐκκλησιάκτα in dem Gesetze überliefert sein konnte. Auch den Inhalt des 5ten Buches, welches von den zwei Himmeln handelte, finden wir in dem Bericht von der Schöpfung angedeutet. Ward uns in dem besprochenen Abschnitte die geschichtliche Entwickelung unter dem Gesichtspunct eines immer schrofferen Gegensatzes zwischen dem guten und dem bösen Princip dargestellt, so wird es sehr wahrscheinlich, daß diese Uebersicht der Geschichte der Religion aus dem 6ten Buche entnommen ist, welches eben den Nachweis und die Motivirung dieses Gegensatzes zum Hauptgegenstande gemacht hat[1]). Daß der Inhalt des 7ten Buches, die Verhandlungen der Apostel im Tempel, sich in unserem Abschnitte wiederfinden, braucht nur erwähnt zu werden. Es kommen also nur noch diejenigen von den sieben ersten Büchern der Grundschrift in Betracht, für welche wir in dem Abschnitte der Recognitionen nichts Entsprechendes finden, II—IV. Was Buch IV betrifft, so können wir uns seinen Inhalt wenigstens sehr leicht erklären; es mußte für das jüdische und judenchristliche Bewußtsein eine ernste Frage sein, wie der Gottesname in der

1) Rec. III, 75 wird als Inhalt angegeben: de bono et malo et quod bono cuncta subjiciantur a patre, malum autem quare et quomodo et unde sit, et quod corperetur quidem bono, sed non proposito bono, et quae sint signa boni, quae vero mali, et quae sit differentia dualitatis et conjugationis.

Schrift auch in der Mehrheit gebraucht werden könne, ohne daß damit die Einheit und Einzigkeit Gottes beeinträchtigt werde. Wir werden dieser Frage noch in späteren Bestandtheilen unserer Litteratur begegnen, und können schon aus ihrer Behandlung in der Grundschrift selbst schließen, welche Wichtigkeit sie für das christliche Alterthum hatte. Buch II scheint die jüdisch-christliche Gottesidee nach außen hin, gegen heidnische Philosophie vertheidigt, und namentlich gegen den nahe liegenden Vorwurf der Endlichkeit und Beschränktheit gerechtfertigt zu haben. Daß das Buch sich auch nach dieser Seite hingewandt haben muß, ergiebt sich aus der Aeußerung des Clemens Rec. I, 25, Petrus möge, da er ihn schon von dem Fundamente des Glaubens, der Lehre vom wahren Propheten überzeugt habe, diejenige Auseinandersetzung, welche auf Beweise gegründet sei, den Ungläubigen überlassen [1]). Sowohl der Inhalt als die Stellung dieses Buches wird durch Rec. I, 22. 23 bestätigt, wo Petrus das Abfragen seiner Vorträge mit der Frage nach dem Inhalte seines Vortrages de aeterno seculo ac finem nesciente beginnt. Da die Lehre vom wahren Propheten schon am ersten Tage abgeschlossen war, so mußte der sechstägige Vortrag mit dem Inhalte des zweiten Buches beginnen, welches wir auch in diesem Ausdrucke wieder erkennen müssen [2]). Diese Stelle

1) Optime prosequutus es, Petre; propter quod de reliquo jam tamquam scienti, quae sint fundamenta fidei et pietatis, veri prophetae traditiones incunctanter expone, cui soli credendum esse evidenter probatum est. Illam vero expositionem, quae assertionibus et argumentis indigeat, infidelibus serva, quibus nondum committere propheticae gratiae indubitabilem judicaveris fidem. Wahrscheinlich wird hier eine solche Auseinandersetzung vorausgesetzt, welche gegen die heidnische Philosophie eine wissenschaftliche Apologie des Judenchristenthums versucht.

2) Derselbe Inhalt wird auch später in der Disputation mit Simon zur Sprache gebracht. Rec. II, 67 sagt Petrus: nec tamen possum tibi aliquid de immensitate et his quae sine fine sunt loqui, nisi prius de his qui certo fine terminantur coelis rationem vel receperis nostram vel ipse protuleris tuam. Quod si de his, quae certis finibus concluduntur, intelligere non potes, multo magis de his, quae sine fine sunt, neque scire aliquid poteris nec dicere. Natürlich folgt aus der Ordnung, welche in der Disputation befolgt wird, nichts für die Grundschrift; sonst müßte Buch IV vor Buch II gestanden haben.

führt uns denn auch ferner auf das 3te Buch, dessen Inhaltsangabe für sich so allgemein gehalten ist, daß man dabei nichts Bestimmtes denken kann. Da nämlich das erste Buch schon vor dem sechstägigen Vortrage bei dem ersten Tage der Bekanntschaft des Clemens mit Petrus anticipirt ist, so kann nur das dritte Buch gemeint sein, wenn Petrus den Clemens c. 23 auffordert: dic, quae retines ex his, quae in loco secundo a nobis dicta sunt, quae proferri facile queunt etc. Clemens antwortet: „Non solum, inquam, definitionis tuae memor sum, sed et praefinitionis illius, quae ante definitionem posita est, et omnium paene quae exposuisti, sensum integrum servo, etiamsi verba non omnia." Zum Zeichen also, daß er den Vortrag im Gedächtniß aufgefaßt habe, will Clemens dasjenige kurz andeuten, was Petrus de veritatis definitione gelehrt hat. Es heißt nun c. 24: „[Erat semper et est et erit illud, a quo prima voluntas genita sempiternitate constat et ex prima voluntate iterum voluntas:] Post haec mundus, ex mundo tempus, ex hoc omnium multitudo, ex multitudine electio amicorum, ex quorum unanimitate pacificum construitur Dei regnum." Das Uebrige, was hierauf folgen solle, habe Petrus auf eine andere Zeit verschoben. „Post haec, quum de creatura mundi exposuisses, definitionem Dei, quam in conspectu omnium primorum Angelorum de sua voluntate promisit, quamque aeternam legem cunctis statuit, praesentis dico temporis et futuri, et tempora unicuique constituit, statuitque exspectari judicii diem, quam ipse definivit, in qua habenda sit rerum animarumque discretio." Hieraus geht hervor, daß definitio die Uebersetzung von ὅρος, ὁρισμός, ὅρισμα ist, und eine göttliche Bestimmung über die Gesetze der Weltentwickelung, den Gegensatz der beiden Reiche des Guten und des Bösen [1]), seine endliche Aufhebung durch das Weltgericht, durch den Eintritt des „friedlichen Gottesreiches" enthielt, welche vor den versammelten Engelfürsten feierlich proclamirt war. Diese Combination wird durch

1) Ueber diesen ebionitischen Dualismus, den wir noch näher kennen lernen werden, vrgl. Schwegler der Montanismus u. die christl. Kirche des 2. Jahrhund. S. 113 ff. Dieselbe Vorstellung findet sich auch Rec. VIII, 52.

Rec. III, 52 vollständig bestätigt, wo Petrus sagt, Gott habe seinem Erstgebornen Freunde und Anhänger unter den freien menschlichen Geschöpfen nur unter der Bedingung verschaffen können, daß ihnen auch freistand, sich dem Gegentheil zuzuwenden. Deßhalb habe Gott für diese zwei Classen von Menschen, welche er vorhergesehen, zwei Herrscher bestimmt. Dieses habe er (Petrus) dem Clemens bereits ausführlicher auseinander gesetzt in eo tractatu, quem de praefinitione et fine disserueram [1]). Diese göttliche Bestimmung war also das himmlische Vorspiel, der überirdische Prolog für die geschichtliche Entwickelung der Menschheit, welche im 6ten Buche aus diesem Gesichtspuncte des Kampfes zwischen dem guten und bösen Princip dargestellt war. Eine Spur von dieser himmlischen Scene hat sich auch in den Homilien erhalten. Als nach der Sündfluth die Seelen der gestorbenen Giganten als Dämonen in der Welt übrig geblieben waren, wurde ihnen von Gott durch einen Engel ein Gesetz mitgetheilt. Der Engel eröffnet ihnen mit der feierlichen Formel: *Τάδε δοκεῖ τῷ παντεπόπτῃ θεῷ* das Gesetz, daß sie sich über Niemand die Herrschaft anmaßen sollen, der sich ihnen nicht freiwillig durch Anbetung, Opfer, Theilnahme an ihrem Tische u. s. w. unterworfen habe; diejenigen dagegen, welche sich dem Gesetze Gottes zugewandt haben, sollen sie nur, wenn sie sich vergangen haben, zur Strafe und Läuterung einige Zeit peinigen, bis sie Buße thun und von Gott Verzeihung erhalten (Hom. VIII, 19). Was hier den Dämonen angekündigt wird, ist nur die Promulgation jenes vor der Versammlung der Engel gefaßten

---

1) Ib. Et rursum praevidens, quia ista potestas arbitrii alios quidem faceret eligere bona, alios vero mala, et per hoc in duos ordines necessario propagandum esset hominum genus, unicuique ordini concessit et locum et regem, quem vellet eligere; bonus enim rex bonis gaudet et malignus malis. Et quamvis haec tibi, o Clemens, in eo tractam, quem de praefinitione et fine disserueram, plenius exposuerim etc. Das ganze Buch mag hier von seinem ersten Theile, der praefinitio genannt sein; übrigens kann die definitio hier auch durch finis angedeutet sein, auch wenn das Wort Uebersetzung von *τέλος* ist, da sich dieser Beschluß auch auf das Ende der geschichtlichen Entwickelung bezog.

Beschlusses über die sittliche Ordnung der Welt, jener definitio Dei, quam in conspectu omnium primorum angelorum de sua voluntate promisit, quamque aeternam legem cunctis statuit (Rec. I, 24). Was den Unterschied dieser definitio von jener praefinitio betrifft, so kann diesem Beschlusse, der sich auf die gegenwärtige Welt bezieht, kaum etwas Anderes vorangegangen sein, als ein Beschluß über den endlichen Eintritt des αἰὼν μέλλων, des zukünftigen Gottesreiches. Bezog sich jener Beschluß auf die Aufrechterhaltung einer sittlichen Ordnung in der gegenwärtigen Welt, und gebot er deßhalb auch schon die **Erwartung** eines allgemeinen Gerichtstages[1]; so bezog sich dieser frühere Beschluß schlechthin auf das Weltgericht und die demselben folgende neue Ordnung selbst. Es ist uns somit gelungen, aus dem Zusammenhange der recapitulirenden Andeutungen und durch Combination einer verwandten Darstellung den Inhalt des 3ten Buches genauer zu ermitteln, über welchen uns die Inhaltsangabe: de Deo et his, quae ab eo instituta sunt, fast ganz im Dunkelen gelassen haben würde[2].

Ueberblicken wir also die Oekonomie unserer Schrift, so eröffnet sie sich mit dem Fundamente, welches die Grundlage aller wahren Religion und der einzige Schlüssel zu einem wirklichen Verständniß der Schrift ist, der Lehre vom

---

1) Rec. l. l. statuitque **exspectari** judicii diem, quam ipse definivit.

2) Wenn Rec. I, 23 die Ausdrücke „definitio tua" und „veritatis definitio" auf eine andere Erklärung führen könnten, als habe nur Petrus hier eine Definition, eine Erklärung aufgestellt; so corrigiren sie sich leicht an der definitio Dei des folgenden Capitels. Der zweite Ausdruck wird wohl Uebersetzung von ἀληθὴς ὁρισμός oder auch ὁρισμὸς τῆς ἀληθείας sein, wodurch nur die Wahrheit und Gültigkeit des Beschlusses ausgedrückt ist. Auch der erstere Ausdruck ist an sich nicht verfänglich, braucht nur zu bedeuten „den Beschluß, welchen du mir überliefert hast", oder „das was du als ὁρισμός im Unterschiede von dem προορισμός bezeichnet hast." Was übrigens den Sprachgebrauch betrifft, so verdient es Beachtung, daß in einer freilich wenigstens interpolirten Stelle Rec. I, 69, die, wenn auch ursprünglich wahrscheinlich nicht ganz absolute Nothwendigkeit der Taufe auf eine praefinitio, eine Vorherbestimmung Gottes zurückgeführt wird.

wahren Propheten (Buch I). Sodann erhebt sie sich zu der transscendentesten Sphäre, nimmt mit gelegentlicher Apologie gegen die heidnische Philosophie in der ewigen Region, in dem seculum aeternum ac finem nesciens, in dem Reiche des unermeßlichen Lichtes ihren Ausgangspunct (B. II). In dieser geheimnißvollen Sphäre [1]) zeigt das Kerygma die Werkstätte der schaffenden Gottheit [2]), und läßt hier die Gesetze gegeben werden für die zeitliche Entwickelung der Menschheit (B. III). Ehe ein weiterer Fortschritt gemacht, die rein transscendente Sphäre verlassen werden kann, muß jedoch der Monotheismus festgestellt, mit dem Gebrauche des Gottesnamens in der Mehrheit, wie ihn die Schrift selbst darbietet, vereinigt, und mit der Vielheit der heidnischen Götter auseinandergesetzt werden (B. IV). Dann wird der Mensch sich selbst überlassen; durch die Bildung des Firmaments, des zweiten, vergänglichen Himmels hat er eine bestimmte, von der Region Gottes und der Engel abgeschiedene Sphäre zur Wohnung erhalten. Der Verfasser mußte seiner Lehre von nur zwei Himmeln um so mehr ein besonderes Buch widmen, weil er mit derselben in Widerspruch gegen die allgemeinere Annahme von sieben Himmeln trat [3]) (B. V). Nun erst

---

1) Mit Beziehung auf den Hauptinhalt des 2ten Buches, welcher nicht wirklich abgefragt wird, sagt Petrus Rec. I, 23: ad fidem tamen eorum quae de ineffabilibus meministi, dic quae retines ex his, quae in loco secundo a nobis dicta sunt.

2) Daß die Schöpfung in diesem Buche erzählt sein muß, geht schon aus der Natur der Sache hervor, da jene göttlichen Beschlüsse nicht eher gegeben werden können, als wenn schon der Mensch da ist. Der Eintritt der Sünde wird noch nicht erfordert, sondern nur die im freien Willen des Menschen gegebene Möglichkeit und relative Nothwendigkeit. Diese in der Natur der Sache gegründete Vermuthung wird denn auch durch Rec. I, 24 ausdrücklich bestätigt, wo das Dasein des Materials der Weltgeschichte bestimmt dem göttlichen Beschlusse vorangestellt wird, s. oben S. 84. Um wie viel eher konnte das Buch so bezeichnet werden, wie es Rec. III, 75 bezeichnet ist, wenn es zugleich die Weltschöpfung enthielt!

3) Bekanntlich vertheidigte R. Juda die Lehre von 2 Himmeln, während bei Weitem die meisten jüdischen Rabbinen und Gelehrten 7 Himmel annahmen (vrgl. Schoettgen Hor. hebr. p. 718 sqq.). In der christlichen Litteratur tritt zunächst die johanneische Apokalypse höchst

kann er zu der wirklichen Geschichte übergehen, den Gegensatz des guten und bösen Princips bis zur Erscheinung des Messias auf Erden in der geschichtlichen Entwickelung verfolgen (B. VI). Dieser Gegensatz führt den Verfasser im-

---

wahrscheinlich der Lehre von nur 2 Himmeln bei. Durch eine Thüre in dem sichtbaren Himmel wird der Seher 4, 1 ff. zu dem Throne Gottes selbst erhoben, und wenn bei der Eröffnung des 6ten Siegels gesagt wird: *ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον εἱλισσόμενον* (6, 14), und nun die Menschen unmittelbar Gott auf seinem Throne erblicken, so stimmt die Offenbarung Johannis merkwürdig mit Rec. III, 26 überein, wo es auch heißt, der sichtbare Himmel werde wie ein Buch aufgerollt werden, damit der unsichtbare, ewige Himmel selbst erscheine. Sonst habe ich diese Lehre noch bei Theophilus von Antiochien gefunden, welcher ad Autol. II, c. 13. p. 93 A. ed. Colon. 1686 sagt: *τῇ μὲν οὖν πρώτῃ ὑποθέσει τῆς ἱστορίας καὶ γενέσεως τοῦ κόσμου εἴρηκεν ἡ ἁγία γραφὴ οὐ περὶ τούτου τοῦ στερεώματος, ἀλλὰ περὶ ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος.* — Die Lehre von 7 Himmeln dagegen finden wir zunächst bei dem Apostel Paulus 2 Kor. 12, 2; denn die Verschiedenheit des 3ten Himmels von dem Paradiese selbst ist offenbar (vrgl. Rückert und Meyer z. d. St.). Das Paradies wurde von den alten Christen in den 4ten Himmel verlegt. So geben die Valentinianer, welche übrigens die Himmel allegorisch verstanden, dennoch dem Paradiese die 4te Stelle, *ὡς καὶ τὸν παράδεισον ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα τέταρτον ἄγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν* (Irenaeus adv. haer. I, 5, 2). Uebereinstimmend geben auch die Excerpte aus den Schriften des Theodotus als Lehre derselben an: *ὅθεν ἐν τῷ παραδείσῳ, τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ, δημιουργεῖται (ὁ ἄνθρωπος)· ἐκεῖ γὰρ χοϊκὴ σὰρξ οὐκ ἀναβαίνει, ἀλλ' ἦν τῇ ψυχῇ θεία οἷον σὰρξ ἡ ὑλική* (Clementis Al. Opp. ed. Sylburg p. 797, 1. B.). Hiermit stimmt die paulinische Stelle trefflich überein. Die Lehre von 7 Himmeln findet sich ferner bei Aristo von Pella in dem Dialog des Jason und Papiskus (ap. Maximum Schol. in Dionysium Arcop. de myst. theol. I, p. 17. Corder, Routh reliq. sacr. I, 92. Gallandi Bibl. I, 331) bei Victorinus Petabionensis de fabrica mundi c. 4 (bei Cave Hist. litt. I, 149. Routh r. s. III, 238 sqq. Gallandi Bibl. IV, 49 sqq.). Von den Valentinianern berichtet dasselbe Irenäus a. a. O., von den Markosiern adv. haer. I, 17 (14), 1, daß sie 10, von der Sophia Achamoth durch den Demiurgen erschaffene *δυνάμεις* angenommen haben, darunter *ἑπτὰ μὲν σώματα κυκλοειδῆ, ἃ καὶ οὐρανοὺς καλοῦσιν, ἔπειτα τὸν περιεκτικὸν αὐτῶν κύκλον, ὃν καὶ ὄγδοον οὐρανὸν ὀνομάζουσι, πρὸς δὲ τούτοις ἥλιόν τε καὶ σελήνην.* Origenes verwarf die bestimmte Zahl und wollte nur bei einer unbestimmten Mehrheit stehen bleiben; c. Cels. VI. 21. p. 293 (Spencer).

mer mehr in die unmittelbarste Gegenwart hinein, er muß die Differenz des gläubigen, reformirten und des nichtgläubigen Judenthums in den Verhandlungen der Apostel im Tempel darstellen (B. VII). Sehr geschickt wird am Schlusse dieser Verhandlungen bereits der Apostel Paulus noch als eifriger Verfechter der jüdischen Orthodoxie aufgeführt; so wurde der Uebergang gemacht, um in den drei letzten Büchern die Dialektik des guten und des bösen Princips, der wahren und der falschen Religion in das Christenthum selbst hinein zu führen, in dem Kampfe des Judenchristenthums mit dem Paulinismus fortzusetzen. Leider ist uns von diesem polemischen Theile gar nichts erhalten; indem später andere Häresien auftraten, trat die frische Polemik der Gegenwart an die Stelle der alten antipaulinischen. Aus der gänzlichen Umarbeitung, welche diese drei letzten Bücher in der gegenwärtigen Disputation mit dem Magier Simon erhalten haben, können wir nur insofern noch einen Rückschluß auf den Schluß des petrinischen Kerygma machen, als bei aller Abweichung doch noch eine Analogie zwischen der dreitägigen Disputation und jenen drei letzten Büchern stattfindet, diese neue Umarbeitung wenigstens an das äußere Schema der entsprechenden Bücher der Grundschrift einigermaßen sich anlehnt und auch ihr Inhalt selbst die Voraussetzung jener älteren Grundlage beurkundet. Betrachten wir die Titel näher, so könnte man aus dem Titel des 8ten Buches schließen, daß es die Widersprüche in den Worten des Herrn selbst, welche von Paulinern einem schriftlichen, judenchristlichen Evangelium aufgebürdet wurden, zu vereinigen und auszugleichen gesucht habe, und in der jetzigen Umarbeitung werden wir einer solchen Debatte über schriftliche Evangelien an der entsprechenden Stelle begegnen. Es ist jedoch die Frage, ob wir in der Zeit, in welche die Abfassung der Grundschrift fällt, schon schriftliche Evangelien, und zwar mit solchem Ansehen und solcher Bedeutung voraussetzen dürfen. Daher könnte man vermuthen, dieses Buch habe ursprünglich über die λόγια κυριακά, d. h. über die messianischen Stellen des A. T. gehandelt, und die Uebersetzung verba Domini, welche schon an sich nicht unmöglich ist, sei

auch durch jenen Abschnitt, welchen der spätere Uebersetzer vor Augen hatte, veranlaßt [1]). Sonst können aber auch von Paulinern Widersprüche zwischen Aussprüchen Christi in der mündlichen Ueberlieferung der Judenchristen geltend gemacht sein; hielt man ihnen etwa den Ausspruch Christi entgegen „ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen," so konnten sie sich darauf berufen, daß der Herr ja bei der Ehescheidungsfrage offenbar die nur temporäre Geltung des mosaischen Gesetzes ausgesprochen habe. So wenig wir also über den Inhalt dieses Buches zur Gewißheit kommen können, so offenbar ist die antipaulinische Tendenz des 9ten Buches, in welchem das Ansehen und die Gültigkeit des Gesetzes vertheidigt ward. Das 10te Buch handelte von der Taufe, und es ist nach der bereits entwickelten Ansicht der Grundschrift von der Taufe leicht ersichtlich, daß dem Verfasser des Kerygma die hohe Bedeutung, welche von Paulus der Taufe beigelegt wurde, nur zum Anstoß gereichen konnte. Er konnte der Taufe nur eine ähnliche Bedeutung zugestehen, als in dem jüdischen Cultus den Opfern zukam, an deren Stelle er sie treten läßt; sie war ihm das Medium einer fortwährenden sittlichen Reinigung und Versöhnung mit der Gottheit, aber an die Stelle der Beschneidung trat sie noch nicht. Diese blieb unangetastet als das Kennzeichen des wahren Volkes Gottes, als argumentum et indicium castitatis (Rec. I, 33). Als später die Taufe als *περιτομὴ ἀχειροποίητος*, als *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* (Kol. 2, 11) gefaßt wurde, als selbst Justin die Nothwendigkeit der Beschneidung zur Seligkeit bekämpfte, wurde vielmehr die Eucharistie als Ersatz der Opfer aufgefaßt [2]). Daher kann der Verfasser die christ-

---

1) Man vrgl. Rec. I, 73, wo gesagt wird, Jakobus habe 7 Tage lang vor dem Volke de scripturis Dominicis zu beweisen gesucht, daß Jesus der Christ sei. Es sind nur die singula quae de Christo sunt (I, 69), die messianischen Stellen des A. T. gemeint. Wie leicht konnte man daher *λόγια κυριακά* durch verba Dominica, verba Domini übersetzen!

2) Justin in dem Dial. c. Tr. p. 344 D. *πάντας οὖν, οἱ διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς*

liche Taufe, die Taufe im Namen Jesu auch noch nicht für ganz unbedingt nothwendig zur Seligkeit halten. Man könnte dieses aus Rec. I. 69 schließen, wenn nicht diese Stelle zu offenbar den Charakter einer weit spätern Einschaltung trüge [1]). Dagegen erhält man eine ganz andere Vorstellung aus Rec. I. 55: „si quis Jesu baptisma non fuerit consequutus, is non solum coelorum regno fraudabitur, verum et in resurrectione mortuorum non absque periculo erit, etiamsi bonae vitae et rectae mentis praerogativa muniatur." Vergleicht man c. 52 „et ideo beati sunt omnes, qui regnum Christi fuerint adepti, quia non solum inferni poenas effugient, sed et incorruptibiles permanebunt et primi Deum patrem videbunt": so ergiebt sich, daß der Verfasser einen Mittelzustand zwischen dem positiven Bürgerrechte im Gottesreiche und der positiven Verdammung als möglich gedacht, gleichsam Proselyten des Thores auch für die ewige Seligkeit angenommen haben muß [2]). Wie hoch er auch laut des Titels die Kraft der Taufe anschlagen mochte, die Gewalt der durch fleischliche Erzeugung vermittelten bösen Lust

---

γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου (προσφέρουσι), τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. Vgl. auch Constitut. ap. II. 25. p. 238 Cotelier: *αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι.*

1) Quumque de his omnibus evidenter populum docuisset, addebat etiam hoc, quia nisi quis baptizatus fuerit in aqua sub appellatione trinae beatitudinis, sicut docuit verus propheta, neque remissionem acciperet peccatorum, neque introiret in regna coelorum et hanc esse Dei ingeniti praefinitionem confirmavit. Die folgende Rechtfertigung gegen den Verdacht einer Annahme zweier ungezeugter Götter und der Mannweiblichkeit Gottes, ja sogar das Bekenntniß des Paraklet muß wahrlich bedenklich machen, diese Stelle für ächt anzunehmen. Uebrigens fehlt ein Theil dieser Stelle sogar in Gersdorf's Leipziger Handschriften.

2) Es läßt sich die Stelle des Paulus 1 Kor. 3, 15 (*αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός*) in gewisser Hinsicht vergleichen; allein nach Paulus konnte Jemand nur entweder selig oder unselig werden, mag er auch noch so kümmerlich und mit genauer Noth zur Seligkeit gelangen. Die erstere Stelle jedoch non absque periculo erit findet in der paulinischen Stelle vollständig ihren Commentar.

fortwährend zu unterdrücken; gegen eine Verdrängung der Beschneidung durch die Taufe, ja auch nur gegen eine Gleichstellung beider, mußte er sich entschieden verwahren.

Was noch die Form des Kerygma betrifft, so haben wir bereits an mehreren Stellen daran erinnert, daß sie die dialogische Form unserer gegenwärtigen Darstellung nicht gehabt haben kann. Zwar enthielt die Grundschrift auch Erzählungen aus dem Leben der Apostel und die einzelnen Abtheilungen waren vielleicht schon durch verschiedene Ereignisse in dem Leben des Petrus eingeleitet; aber immer auch in den aus der apostolischen Zeit selbst referirenden Abschnitten muß die Schrift einen mehr abhandelnden Charakter gehabt haben. Daß Clemens in derselben noch gar keine Rolle gespielt haben kann, geht schon daraus hervor, daß ihr Inhalt in unserer Darstellung dem Clemens noch besonders vorgetragen werden muß. Wenn es heißt, Petrus habe dem Clemens den Inhalt dieser Schrift vorgetragen bis zu seiner Ankunft in Cäserea, so geht daraus hervor, daß die sieben ersten Vorträge in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht in Cäsarea und nicht in Gegenwart des Clemens gehalten sind. Es wird sich diese Ansicht auch dadurch bewähren, daß wir die Art und Weise bestimmt nachweisen, wie später Clemens und die anderen Begleiter eingeführt werden. Unsere Relation hat auch darin eine Spur von der ursprünglichen Gestalt des Kerygma bewahrt, daß Rec I, 72 ausdrücklich gesagt wird, Petrus sei ganz allein nach Cäsarea gereis't und habe erst hier seine Begleiter gefunden.

Die Tendenz und Stellung der Predigt des Petrus in der Entwickelung des Christenthums ergiebt sich schon aus der Erörterung ihres Inhalts, durch welchen wir in die ältesten Zeiten des Christenthums geführt werden. Wie in der That das Christenthum noch ganz als innerjüdische Secte aufgefaßt wird, so fehlt auch der specifische Name Christen für die gläubigen Juden noch gänzlich. Der Verfasser betrachtet sich immer nur als wahren, gläubigen Juden; die hebräische Sprache ist die ursprüngliche, von Gott gegebene, und alle anderen Sprachen sind nur durch Mißbrauch ent-

standen, das Geschlecht Abrahams ist sein Geschlecht [1]). Die polemische Seite unserer Schrift ist noch vorwiegend den nichtgläubigen Juden zugewandt; Alles dreht sich noch um die lediglich jüdische Frage, ob Jesus als der verheißene Messias anzuerkennen ist. Das Christenthum erscheint noch in seiner einfachsten unentwickeltsten Gestalt als bloßer Glaube an die Messianität Jesu. Das ungläubige Judenthum ist noch eine Macht, welche ungebrochen dem Christenthum gegenübersteht und auf welche sich daher die Hauptwaffen des Verfassers richten müssen; das Christenthum hat noch auf rein jüdischem Boden sein Bürgerrecht zu behaupten, das Recht seines Daseyns nur vor dem Richterstuhle des Judenthums zu vertheidigen. Innerhalb der Bekenner Jesu selbst ist noch der einzige Feind der verhaßte Mensch, welcher anfangs der größeste Eiferer für die jüdische Orthodoxie, später die Abrogation des heiligen Gesetzes der Väter gepredigt hat. Paulinismus ist noch die einzige christliche Häresie. Fängt etwa mit den Zeiten Trajan's eine neue Periode des Christenthums an, in welcher dieses seine unendliche Fülle wirklich zu entfalten beginnt, die manigfachsten Gestalten aus seinem eigenen Schooße gebiert, macht die Beziehung auf die Gnosis alle Producte dieser Zeit leicht kenntlich: so kann unsere Schrift nur lange vor dieser durch die gnostischen Systeme herbeigeführten Epoche geschrieben sein. Jenes goldene Zeitalter, vor den Häresen des zweiten Jahrhunderts, auf welches Hegesipp wehmüthig zurückblickt [2]), als auf die Zeit, in welcher die Kirche ihre Jungfräulichkeit noch rein und unbefleckt bewahrte, ist noch nicht vorübergegangen; das petrinische Kerygma ist ein Werk des ersten christlichen Jahrhunderts.

Aber wir können die Zeit und den Ort der Abfassung noch genauer bestimmen. Die jerusalemische Urgemeinde ist noch gänzlich der Centralpunct des gesammten Judenchristenthums; hierher kehren die Apostel, wie zu einem allge-

---

1) Rec. I, 32. Abraham, a quo nostrum Hebraeorum ducitur genus.

2) Bei Eusebius HE. III, 32. IV, 22.

meinen Versammlungsorte von ihren Missionsreisen zurück, Jakobus, der Bischof dieser Gemeinde, giebt selbst den Aposteln Aufträge [1]). Nun spricht aber Alles dafür, daß unsere Schrift in der römischen Gemeinde verfaßt ist, auf welche alle petrinischen Schriften zurückweisen, und mit deren aus dem Römerbriefe bekannter essäischer Färbung unsere Schrift die grössete Verwandtschaft beurkundet. Diese Wahrscheinlichkeit wird dadurch fast zur Gewißheit erhoben, daß über den römischen Ursprung der späteren Fortsetzungen und Umarbeitungen dieser Grundschrift kein Zweifel sein kann [2]). Bezeugt aber die Schrift, obgleich ein Product der römischen Kirche, dennoch eine so unendlich große Ehrfurcht gegen den Vorstand der Urgemeinde, vertheidigt sie noch ausdrücklich den Cultus zu Jerusalem; so kann sie nicht in einer Zeit geschrieben sein, in welcher die Urgemeinde schon gesunken war und immer mehr zurücktrat, die römische Gemeinde dagegen schon eine höhere Selbständigkeit gewonnen, ja die stimmgebende zu sein angefangen hatte. Der große Schlag, von welchem sich die Urgemeinde nie wieder erholen konnte, die Zerstörung der heiligen Stadt, kann unmöglich schon lange Zeit vergangen gewesen sein. Man beachte auch nur die Art, wie Rec I, 39. 64 die Zerstörung Jerusalems erwähnt wird. Noch im frischem Angedenken ist die Rettung der gläubigen Juden, während die Ungläubigen ihre Heimath und Freiheit verloren, noch ist die Erinnerung an die Zerstörung des Tempels und an den Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte lebendig. — Ein ferneres Zeugniß

1) Z. B. dem Petrus Rec. I, 72.

2) Man könnte für den nicht palästinensischen Ursprung dieser Schrift auch dieses anführen, daß ein Palästinenser schwerlich die Samariter gegen alle Wahrscheinlichkeit im Tempel zu Jerusalem auftreten gelassen haben würde. Merkwürdig ist es jedoch, daß in der Disputation die Apostel entschuldigt werden, weil ihnen eigentlich geboten sei, die Städte der Samaritaner nicht zu betreten (Rec. I, 57. 63). Hieraus könnte man schließen, daß die Apostel in der Grundschrift nicht zu Jerusalem, sondern in Samarien selbst mit den Samaritern disputirt haben. Allein diese in dem Zusammenhang ganz störenden Beziehungen auf einen evangelischen Ausspruch können auch späterer Nachtrag sein. Schwierig bleibt es immer, daß die Samaritaner im Tempel zu Jerusalem auftreten.

für den sehr frühen Ursprung unserer Schrift ist der Brief des Petrus, der gleichfals noch in dieselbe vortrajanische Periode gesetzt werden muß, und dennoch schon Verfälschungen und falsche Auslegungen des Kerygma voraussetzt [1]). Kann es uns endlich gelingen, ungefähr zur Zeit Trajan's schon eine selbständige Fortsetzung jener Grundschrift in den Recognitionen nachzuweisen, so wird das sehr hohe Alterthum der Predigt des Petrus außer Zweifel gestellt. Wir hätten somit für jene dunkele und an sicheren Quellen arme Zeit ein wichtiges Document aufgefunden, aus welchem wir erfahren, welche Fragen damals die Geister bewegten und beschäftigten.

Bei einer so frühen Abfassungszeit des Kerygma könnte nur etwa seine Christologie bedenklich machen. Wir sind gewohnt, die Lehre von der Präexistenz Christi mit der Logosidee in Verbindung zu setzen, und auch die Anfänge des Doketismus erst in eine weit spätere Zeit zu verlegen. Allein wir finden die Annahme einer Präexistenz Christi ganz ohne Vermittelung der Logosidee schon in den unbestrittenen Briefen des Apostels Paulus [2]), und bei aller Abweichung

1) Es ist leicht erklärlich, daß Pauliner manche freiere Aeßerungen das Kerygma, namentlich die Lehre von nur temporären Bestandtheilen des Gesetzes nicht ohne Schein für sich deuten konnten.

2) Ich kann den Nachweis Zeller's „Einige Fragen im Betreff der neutestamentlichen Christologie" Theol. Jahrb. I, 1, 56 ff. auch durch Hrn. Dr. v. Baur's Gegenbemerkungen in seiner Schrift über den Apostel Paulus S. 624 ff. nicht für widerlegt halten. Ich glaube aus unserem Buche einen Beleg dafür gegeben zu haben, daß auch eine Präexistenz Christi gedacht werden konnte, ohne daß ihm schon die Weltschöpfung und „eine seiner menschlichen Existenz vorausgehende göttliche Würde," welche Baur mit Recht bei Paulus noch nicht voraussetzen will, zugeschrieben wäre. Auch wenn Gal. 4, 4. 1. Kor. 8, 6 streitig bleiben sollten, so kann doch 2 Kor. 8, 9 wohl nur unter der Voraussetzung einer überirdischen Präexistenz verstanden werden, welche Christus aufgab, um in die irdische Verworrenheit und Trübheit herabzusteigen. Besagte diese Stelle nur, „daß Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser, durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern" (Baur Paulus S. 628), wäre hier nur von einem Nebeneinander der Gegensätze, nicht von einem Nacheinander

Beschlusses über die sittliche Ordnung der Welt, jener definitio Dei, quam in conspectu omnium primorum angelorum de sua voluntate promisit, quamque aeternam legem cunctis statuit (Rec. I, 24). Was den Unterschied dieser definitio von jener praefinitio betrifft, so kann diesem Beschlusse, der sich auf die gegenwärtige Welt bezieht, kaum etwas Anderes vorangegangen sein, als ein Beschluß über den endlichen Eintritt des *αἰὼν μέλλων*, des zukünftigen Gottesreiches. Bezog sich jener Beschluß auf die Aufrechterhaltung einer sittlichen Ordnung in der gegenwärtigen Welt, und gebot er deßhalb auch schon die Erwartung eines allgemeinen Gerichtstages [1]): so bezog sich dieser frühere Beschluß schlechthin auf das Weltgericht und die demselben folgende neue Ordnung selbst. Es ist uns somit gelungen, aus dem Zusammenhange der recapitulirenden Andeutungen und durch Combination einer verwandten Darstellung den Inhalt des 3ten Buches genauer zu ermitteln, über welchen uns die Inhaltsangabe: de Deo et his, quae ab eo instituta sunt, fast ganz im Dunkelen gelassen haben würde [2]).

Ueberblicken wir also die Oekonomie unserer Schrift, so eröffnet sie sich mit dem Fundamente, welches die Grundlage aller wahren Religion und der einzige Schlüssel zu einem wirklichen Verständniß der Schrift ist, der Lehre vom

1) Rec. I. l. statuitque exspectari judicii diem, quam ipse definivit.

2) Wenn Rec. I, 23 die Ausdrücke „definitio tua" und „veritatis definitio" auf eine andere Erklärung führen könnten, als habe nur Petrus hier eine Definition, eine Erklärung aufgestellt: so corrigiren sie sich leicht an der definitio Dei des folgenden Capitels. Der zweite Ausdruck wird wohl Uebersetzung von *ἀληθὴς ὁρισμός* oder auch *ὁρισμὸς τῆς ἀληθείας* sein, wodurch nur die Wahrheit und Gültigkeit des Beschlusses ausgedrückt ist. Auch der erstere Ausdruck ist an sich nicht verfänglich, braucht nur zu bedeuten „den Beschluß, welchen du mir überliefert hast", oder „das was du als *ὁρισμός* im Unterschiede von dem *προορισμός* bezeichnet hast." Was übrigens den Sprachgebrauch betrifft, so verdient es Beachtung, daß in einer freilich wenigstens interpolirten Stelle Rec. I, 69, die, wenn auch ursprünglich wahrscheinlich nicht ganz absolute Nothwendigkeit der Taufe auf eine praefinitio, eine Vorherbestimmung Gottes zurückgeführt wird.

War die Persönlichkeit Christi schon lange vor seiner irdischen Erscheinung vollendet, so kann er nicht in Wahrheit, wie andere Menschen, vom Weibe geboren, eine wirkliche Entwickelung durch das Kindes- und Jünglingsalter zurückgelegt haben. Der materielle Leib, durch welchen er auf Erden sichtbar wurde, kann nicht sein wahrer, wirklicher, angemessener Leib gewesen sein, den er in seinem vorirdischen Dasein trug; auch wenn die Annahme desselben ein wirkliches Ereigniß, kein bloßer Schein war, so konnte sie doch nur eine Accommodation sein, welche dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit gemacht wurde, dem substanziellen Wesen des Erlösers fremd war. Das petrinische Kerygma läßt den bereits fertigen Urmenschen, des Menschen Sohn — in diesem eminenten Sinne wird der Ausdruck filius hominis Rec I, 60 gebraucht — erst am Ende der Geschichte einen jüdischen Leib annehmen und unter den Juden geboren werden [1]), wie der Apostel die Substanz Christi jenseits des irdischen Daseins verlegt, wenn er sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt, vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan [2]). Ueberhaupt müßten wir uns wundern, wenn

---

1) A. a. O. Hoc enim ipsum, quod judaicum corpus assumsit et inter Judaeos natus est, quomodo non omnibus vobis incentiva sui amoris incussit?

2) Der Apostel Paulus neigt sich in dieser Hinsicht noch mehr zum Doketismus, als das Kerygma, weil nach ihm der materielle, sinnliche Leib, die *σάρξ*, und die Sünde Correlatbegriffe sind, die *σάρξ* nothwendig und wesentlich der Sitz der Sünde ist. Wie ist es daher nach seinen Prämissen möglich, daß Christus je ein *σῶμα σαρκικόν* wirklich gehabt haben kann, eine Schwierigkeit, welche auch Baur a. a. O. S. 633 berührt! Es ist daher nicht zufällig, wenn er Röm. 8, 3 sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Unmöglich kann sich die Aehnlichkeit auf *ἁμαρτίας* beziehen, da ja das Leben Christi ein durchaus sündloses war; vielmehr liegt die Aehnlichkeit nothwendig in der *σάρξ*, dem materiellen Leibe, und der Zusatz *ἁμαρτίας* rührt nur daher, weil dem Apostel die Sündhaftigkeit als die wesentliche Folge jeder *σάρξ* galt, ist gleichsam ein stehendes Beiwort und soll daher gerade den Unterschied trotz der Aehnlichkeit mit einem sinnlichen Leibe bezeichnen. Es fand also in der historischen Erscheinung Christi nicht eine Identität, sondern eine äußere Aehnlichkeit seines wirklichen Leibes mit einem materiellen statt. Er konnte nicht anders [illegible]

die höhere Vorstellung von Christo, der auch unsere Schrift in ihrer Weise huldigt, anders als auf doketische Weise hätte beginnen können; sind doch Doketismus und Ebionismus die beiden Grenzen, zwischen denen die Christologie in ihrer Entwicklung bis auf unsere Zeiten schwankend geblieben ist.

Auf eine spätere Zeit könnte noch eine Stelle in der Inhaltsangabe des Kerygma Rec. III, 75 führen. Wenn nämlich vom 6ten Buche schließlich erwähnt wird, es habe auch gelehrt: quae sit differentia dualitatis et conjugationis, so wird man am natürlichsten an eine Syzygientheorie erinnert, welche nur in der gnostischen Zeit entstehen konnte. Es ist nun zwar die Grundschrift so vielfach durch Ueberarbeitungen und Zusätze verändert, daß wir hier einen spä-

materielle Welt eintreten, als indem sein wirklich übersinnlicher Leib in seiner dem sinnlichen Augenschein zugewandten Außenseite, und wenn man will, dem Scheine nach, als ein materieller, nothwendig mit Sünde behafteter Leib erschien. Dieses geht nothwendig aus dem Gebrauche des Wortes σάρξ hervor, da es nach Paulus wohl ein himmlisches σῶμα, aber nimmermehr eine himmlische σάρξ geben kann. Wenn es daher 1 Kor. 15, 49 heißt: καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ (ἀνθρώπου), φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, so kann sich die Vergleichung hier ebenfalls nach dem ganzen Zusamenhang nur auf den himmlischen Leib beziehen, durch welchen wir nach der Auferstehung Christo gleich werden, und die Excerpta ex scr. Theodoti p. 792, 1, A. Sylb. schließen aus dießer Stelle mit Recht ὡς εἶναι σώματα πνευματικά. Daß aber Christus den himmlischen Leib nicht erst nach der Auferstehung erhalten haben kann, folgt unmittelbar, wenn die Lehre von der Präexistenz bei Paulus feststeht; für die entgegengesetzte Annahme aber ist es sehr schwierig, daß hier der sinnliche Leib so schlechthin und ohne daß die Auferstehung erwähnt wird, in die Substanz Christi verlegt, zu seinem Wesen gerechnet wird. Wenn ich aber bei Paulus Doketismus finde, so habe ich freilich von dem Doketismus eine andere Vorstellung, als die in den Ketzerhistorien eingebürgerte; und eben so wenig brauche ich anzunehmen, daß der Apostel deßhalb die Realität der Geburt und Kindheit Jesu habe leugnen müssen. Ich meine nur, daß er diese nur als eine wirklich historische Accommodation des präexistirenden Christus angesehen, den Schwerpunkt der zeitlichen Geschichte Jesu in eine ideale, überzeitliche Persönlichkeit verlegt, die irdische Erscheinung des Herrn als den vorübergehenden Wiederschein seines ewigen Wesens in dem getrübten Medium des materiellen Daseins betrachtet hat.

teren Zusatz immerhin zugeben könnten, ohne die Substanz des Werkes selbst in diese Zeit herabzurücken. Auch sind die Recognitionen durch so viele Hände gegangen, daß wir zu der Annahme berechtigt sind, ein Späterer habe diese Worte mit Beziehung auf die rohen Ansätze einer solchen Theorie Rec. III, 55 ff. eingetragen. Allein warum sollte nicht schon die Grundschrift das Zusammensein des guten und des bösen Princips in der geschichtlichen Entwicklung als eine Syzygie bezeichnet und sich gegen den Vorwurf des Dualismus verwahrt haben? Da wir die ächte Gestalt des Kerygma nicht mehr haben, und die Recognitionen durch so unendlich viele Hände gegangen sind, so wird es uns nie gelingen, über jede Einzelheit zu einem bestimmten Urtheile zu gelangen, und wir müssen ganz zufrieden sein, wenn wir durch scharfe Analyse des Inhalts unserer Schriften für die verschiedenen Bestandtheile derselben in ihren Grundzügen eine sichere Grundlage gewinnen können [1]).

---

1) Es fehlt auch nicht gänzlich an der Bezeugung unserer Grundschrift außer dieser Litteratur selbst. Man hat sich gewundert, wie Eusebius HE. III, 3. von dem *Κήρυγμα Πέτρου* nebst anderen pseudopetrinischen Schriften sagen könne: *μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις*, da doch Clemens von Alexandrien, dessen Schriften dem Eusebius sehr gut bekannt waren, diese Schrift anführe; man hat daraus auf die Unzuverlässigkeit und Nachlässigkeit seiner Berichterstattung geschlossen (Schwegler N. Z. I, 71. Zeller Theol. Jahrb. 1847. 1, 148). Allein diese Bemerkung des Eusebius erklärt sich weit einfacher daraus, daß er an dieser Stelle das ebionitische *K. Π.* vor Augen hatte, wie schon aus der Zusammenstellung desselben mit dem Evang., den Acta, der Offenbarung des Petrus erhellt. Eine Nachlässigkeit des Eusebius bleibt es doch immer, daß er den Unterschied beider Schriften gl. N., die ihm jede einzeln bekannt waren, nicht beachtete und angab. So schon Coelln a. a. O. S. 44.

Zweiter Abschnitt.

Umarbeitungen und Fortsetzungen der Grundschrift.

II. Die antibasilidianische Umarbeitung.

§. 8.

Die äußere Oekonomie der Disputation mit dem Magier Simon.

Sobald man von Rec. I, 71 weiter liest, wird man sofort in eine ganz andere Sphäre, in eine andere Umgebung, in eine verschiedene Darstellung, in eine spätere Zeit versetzt. So gewiß sich auch in den letzten Capiteln des ersten Buches der Recognitionen die ältere Grundlage des früheren Abschnittes nicht verkennen läßt, so ist dieser doch durch eine spätere Hand eine wesentlich abweichende Gestalt gegeben. Mag es auch unentschieden bleiben, was wir bezweifeln zu dürfen glaubten, ob die Erwähnung des Simon bei den jüdischen Häresen (Rec. I, 54) als zweiten Urhebers der von den Sadducäern geleugneten Auferstehung der Todten bereits der Grundschrift angehört, ob schon das *K. II.* den ἐχθρὸς ἄνθρωπος auch Simon genannt hat: so fällt es doch in die Augen, daß in den folgenden beiden Büchern mit der Schilderung dieses Hauptgegners des Apostels Petrus eine große Veränderung vorgegangen ist. Wir verließen das *K. II.*, wo es den verhaßten Menschen als eifrigen Verfolger der Judenchristen darstellt, vor welchem diese ängstlich zurückfliehen. Nach Rec. I, 72 dagegen erhält Petrus von Jakobus Nachricht, daß ein Samariter und Magier Simon zu Cäsarea viele Judenchristen (plurimos nostrorum) durch seine falsche Lehre und seine Wunder verführe, und den Auftrag, ihn daselbst geradezu aufzusuchen, der Magie zu überführen und

das Wort der Wahrheit zu verkünden. Selbst wenn nun schon das *K. II.* die Erzählung einer Disputation des Petrus zu Cäsarea mit dem verhaßten Widersacher enthielt, so konnte diese Schrift doch unmöglich so unmittelbar dazu fortgehen, den Petrus denselben Feind, vor welchem er so eben floh und sich verbarg, jetzt ohne Weiteres geradezu aufsuchen zu lassen. Es mag die Bekehrung des Paulus in dieser Schrift mehr angedeutet als erzählt sein; aber unmöglich kann sie ganz verschwiegen sein, wenn Paulus durch dieselbe derjenigen Vollmacht und Unterstützung verlustig ging, welche ihn früher den Judenchristen furchtbar machte. Was ferner die Umgebung des Petrus betrifft, so wird ausdrücklich angegeben, daß er allein nach Cäsarea reisen solle, wo er viele Begleiter und Gleichgesinnte finden werde [1]). Wie offenbar wird hierdurch unsere oben ausgesprochene Behauptung bestätigt, daß die Form der Grundschrift keine dialogische, sondern auch bei Erzählungen mehr abhandelnde war! Der Referent bestätigt das Fehlen von Begleitern in der Grundschrift deutlich genug dadurch, daß er den Petrus erst da Begleiter bekommen läßt, wo seine eigene umarbeitende Darstellung beginnt. Würde dieser Uebergang bereits der Grundschrift angehören, so müßte er im höchsten Grade befremden, weil man nicht absieht, weßhalb Petrus erst jetzt und gerade jetzt Begleiter erhält. Außerdem wäre ein solcher Uebergang aus der abhandelnden in die mehr dramatische, dialogische Form in einer und derselben Schrift höchst auffallend, und wir können an den Begleitern, welche Petrus wirklich erhält, nachweisen, daß sie mit der veränderten Gestalt seines Widersachers in wesentlicher Beziehung stehen, durch eine über die Grundschrift hinausgehende Fortsetzung erforderlich wurden. Denn wir werden einen doppelten späteren Ansatz an die Grundschrift nachweisen, von denen der eine, den wir zunächst behandeln, als eine qualitative Umarbeitung, der andere als eine quantitative Fortsetzung, welche über ihr äußeres Schema wesentlich

1) Sed nihil moreris, neque te contristet, quod solus proficisceris, sciens comitem tibi et adjutorem Deum per Jesum, et cito per ejus gratiam multos tibi socios et unanimes fore. (Rec. I, 72).

hinausgeht, bezeichnet werden muß. Die Verschiedenheit der in beiden neu eingeführten Begleiter ist denn auch noch kenntlich genug, und wir können noch mit Bestimmtheit ermitteln, welche Begleiter einem jeden von diesen beiden Ansätzen ursprünglich angehören. Diejenigen Begleiter, welche in unserem bis zu Ende des dritten Buches fortgehenden Abschnitte wirklich activ auftreten, sind an der Zahl fünf, Zachäus, Barnabas, Clemens, Niketes, Aquila. Barnabas führt den Clemens in die Umgebung des Petrus ein (I, 12), Zachäus, welcher den Apostel in Cäsarea beherbergt (I, 73), meldet den Aufschub der Disputation (I, 20) und wird am Schluß als Bischof der in Cäsarea gestifteten Gemeinde angestellt (III, 66 ff.). Niketes und Aquila, die Brüder des Clemens, geben eine Charakteristik des Magiers, in dessen Gemeinschaft sie einst gewesen waren (II, 7 ff.), und mit ihnen führt Petrus vor dem Anbruch des dritten Morgens ein längeres Gespräch (III, 51 ff.). Petrus hat sie bei Zachäus gefunden, zu welchem sie sich, als sie den Simon verließen, gewandt hatten (II, 19). Mit diesen Angaben ist eine höchst beachtenswerthe Stelle der apostolischen Constitutionen in Verbindung zu bringen. Hier werden VI, 8 dem Petrus folgende Worte in den Mund gelegt: ὁ μέντοι Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος — συντυχών μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱέρων τέκνων, Ζακχαίου τοῦ ποτὲ τελώνου καὶ Βαρνάβα καὶ Νικήτου καὶ Ἀκύλα ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου [μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ]. καὶ τρίτον ἐπ' αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν, φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν. Gewiß wird Jeder, der diese Stelle unbefangen betrachtet, sie nur so verstehen können, daß nur die hier namentlich Erwähnten die Umgebung des Petrus bei der Disputation ausgemacht haben können; selbst das folgt nicht aus dieser Stelle, daß bereits Clemens in seiner Umgebung gedacht werden soll, da nur gesagt wird, Niketes und Aquila

seien seine Brüder gewesen, und es sehr wohl denkbar ist, daß sie in dem Berichte, welcher dem Verfasser vorlag, entweder noch nicht als solche dargestellt waren [1]), oder daß Clemens erst nach der Disputation, etwa in Rom selbst, eingeführt wurde. Gewiß müßte der Verfasser der apostolischen Constitutionen, wenn er die gegenwärtige Gestalt der Recognitionen gekannt hätte, in welcher von Anfang an noch andere Begleiter des Apostels erwähnt werden, diese wenn auch noch so beiläufig angedeutet haben; so aber kann er gar nicht anders verstanden werden, als daß er alle Begleiter des Petrus und Theilnehmer an der Disputation mit Simon namentlich angeben will. Ebenso zwingt diese Stelle entschieden zu der Vorstellung, daß Petrus nach siegreicher Beendigung der Disputation zu Cäsarea sogleich und unmittelbar dem Simon nach Rom folgte, wo er ihn, als er durch die Macht der Dämonen gen Himmel fliegen wollte, durch sein Gebet zur Erde fallen läßt (c. 9). Unmöglich kann daher der Verfasser seinen Bericht aus unseren jetzigen Recognitionen geschöpft haben, in denen auf die Disputation noch eine Reise des Petrus durch die Hauptstädte von Asien nebst dort gehaltenen Vorträgen erzählt wird, und ein längerer Aufenthalt des Simon in Antiochien folgt. Betrachten wir unsere Darstellung der Disputation mit Simon genauer, so wird sich ergeben, daß sie ursprünglich gerade diejenige Gestalt hatte, in welcher sie dem Verfasser der apostolischen Constitutionen vorlag. Während das Zusammentreffen des Petrus mit den angeführten Personen meistens gehörig motivirt ist, so erscheinen dagegen in der gegenwärtigen Gestalt der Recognitionen ganz unvermittelt eine Menge in den Verhandlungen selbst ganz stummer Personen (II, 1). Petrus erscheint hier mit 12 Begleitern, deren Namen folgende sind:

---

1) Wie häufig sind in den apostolischen Constitutionen solche späteren Zusätze, die unmöglich zu der ächten, ebionitischen Grundlage dieser Schrift gehört haben können! Z. B. in der oben angeführten Stelle selbst sind als solche Zusätze anzusehen die Erwähnung der Bekehrung des Cornelius in Cäsarea und die eingeklammerten Worte über das Verhältniß des Clemens zu dem Apostel Paulus.

meinen Versammlungsorte von ihren Missionsreisen zurück, Jakobus, der Bischof dieser Gemeinde, giebt selbst den Aposteln Aufträge [1]). Nun spricht aber Alles dafür, daß unsere Schrift in der römischen Gemeinde verfaßt ist, auf welche alle petrinischen Schriften zurückweisen, und mit deren aus dem Römerbriefe bekannter essäischer Färbung unsere Schrift die größeste Verwandtschaft beurkundet. Diese Wahrscheinlichkeit wird dadurch fast zur Gewißheit erhoben, daß über den römischen Ursprung der späteren Fortsetzungen und Umarbeitungen dieser Grundschrift kein Zweifel sein kann [2]). Bezeugt aber die Schrift, obgleich ein Product der römischen Kirche, dennoch eine so unendlich große Ehrfurcht gegen den Vorstand der Urgemeinde, vertheidigt sie noch ausdrücklich den Cultus zu Jerusalem; so kann sie nicht in einer Zeit geschrieben sein, in welcher die Urgemeinde schon gesunken war und immer mehr zurücktrat, die römische Gemeinde dagegen schon eine höhere Selbständigkeit gewonnen, ja die stimmgebende zu sein angefangen hatte. Der große Schlag, von welchem sich die Urgemeinde nie wieder erholen konnte, die Zerstörung der heiligen Stadt, kann unmöglich schon lange Zeit vergangen gewesen sein. Man beachte auch nur die Art, wie Rec I, 39. 64 die Zerstörung Jerusalems erwähnt wird. Noch im frischem Angedenken ist die Rettung der gläubigen Juden, während die Ungläubigen ihre Heimath und Freiheit verloren, noch ist die Erinnerung an die Zerstörung des Tempels und an den Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte lebendig. — Ein ferneres Zeugniß

---

1) Z. B. dem Petrus Rec. I, 72.

2) Man könnte für den nicht palästinensischen Ursprung dieser Schrift auch dieses anführen, daß ein Palästinenser schwerlich die Samariter gegen alle Wahrscheinlichkeit im Tempel zu Jerusalem auftreten gelassen haben würde. Merkwürdig ist es jedoch, daß in der Disputation die Apostel entschuldigt werden, weil ihnen eigentlich geboten sei, die Städte der Samaritaner nicht zu betreten (Rec. I, 57. 63). Hieraus könnte man schließen, daß die Apostel in der Grundschrift nicht zu Jerusalem, sondern in Samarien selbst mit den Samaritern disputirt haben. Allein diese in dem Zusammenhang ganz störenden Beziehungen auf einen evangelischen Ausspruch können auch späterer Nachtrag sein. Schwierig bleibt es immer, daß die Samaritaner im Tempel zu Jerusalem auftreten.

für den sehr frühen Ursprung unserer Schrift ist der Brief des Petrus, der gleichfals noch in dieselbe vortrajanische Periode gesetzt werden muß, und dennoch schon Verfälschungen und falsche Auslegungen des Kerygma voraussetzt [1]). Kann es uns endlich gelingen, ungefähr zur Zeit Trajan's schon eine selbständige Fortsetzung jener Grundschrift in den Recognitionen nachzuweisen, so wird das sehr hohe Alterthum der Predigt des Petrus außer Zweifel gestellt. Wir hätten somit für jene dunkele und an sicheren Quellen arme Zeit ein wichtiges Document aufgefunden, aus welchem wir erfahren, welche Fragen damals die Geister bewegten und beschäftigten.

Bei einer so frühen Abfassungszeit des Kerygma könnte nur etwa seine Christologie bedenklich machen. Wir sind gewohnt, die Lehre von der Präexistenz Christi mit der Logosidee in Verbindung zu setzen, und auch die Anfänge des Doketismus erst in eine weit spätere Zeit zu verlegen. Allein wir finden die Annahme einer Präexistenz Christi ganz ohne Vermittelung der Logosidee schon in den unbestrittenen Briefen des Apostels Paulus [2]), und bei aller Abweichung

1) Es ist leicht erklärlich, daß Pauliner manche freiere Aeßerungen das Kerygma, namentlich die Lehre von nur temporären Bestandtheilen des Gesetzes nicht ohne Schein für sich deuten konnten.

2) Ich kann den Nachweis Zeller's „Einige Fragen im Betreff der neutestamentlichen Christologie" Theol. Jahrb. I, 1, 56 ff. auch durch Hrn. Dr. v. Baur's Gegenbemerkungen in seiner Schrift über den Apostel Paulus S. 624 ff. nicht für widerlegt halten. Ich glaube aus unserem Buche einen Beleg dafür gegeben zu haben, daß auch eine Präexistenz Christi gedacht werden konnte, ohne daß ihm schon die Weltschöpfung und „eine seiner menschlichen Existenz vorausgehende göttliche Würde," welche Baur mit Recht bei Paulus noch nicht voraussetzen will, zugeschrieben wäre. Auch wenn Gal. 4, 4. 1. Kor. 8, 6 streitig bleiben sollten, so kann doch 2 Kor. 8, 9 wohl nur unter der Voraussetzung einer überirdischen Präexistenz verstanden werden, welche Christus aufgab, um in die irdische Verworrenheit und Trübheit herabzusteigen. Besagte diese Stelle nur, „daß Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser, durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern" (Baur Paulus S. 628), wäre hier nur von einem Nebeneinander der Gegensätze, nicht von einem Nacheinander

weisen die Christologien dieser beiden Schriften auf eine gemeinsame Grundlage hin. Auch bei Paulus ist Christus der ersterschaffene Urmensch, aber es findet der große Unterschied statt, daß nach Paulus dieser ideale, himmlische Urmensch von dem irdischen, choischen Urmenschen durchaus verschieden, der choische Adam nur der trübe Reflex des himmlischen ist, daß Paulus nicht einen, sondern zwei vorbildliche Menschen annimmt, durch welche die beiden weltgeschichtlichen Perioden der Menschheit bezeichnet werden (vgl. Römer 5, 12 ff.). Ein Hauptmoment dieses Unterschiedes liegt daher auch darin, daß Paulus den Eintritt der Sünde nach der biblischen Erzählung ausdrücklich von Adam datirt, während das petrinische Kerygma mit Verwerfung oder Umdeutung dieser Erzählung vielmehr erst seit der durch den Reiz der Weiber veranlaßten Verführung der Menschen, als der Gen. 6 erwähnten Söhne Gottes, die Sünde in die Menschheit eintreten läßt[1]). Mit der Lehre einer Präexistenz Christi ist denn auch nothwendig ein gewisser Doketismus gegeben, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir schon bei dem Apostel Paulus die Anfänge des Doketismus finden.

---

verschiedener Zustände die Rede (Köstlin Johann. Lehrbegr. S. 310); so konnte sich der Apostel auf das Beispiel Christi nicht berufen, um die Korinther zur Mildthätigkeit zu bewegen. Hierfür konnte das Beispiel Christi nur dann ein Vorbild sein, wenn die äußere Armuth Christi aus einem freien Entschluß seines Willens hervorging. Wenn Baur a. a. O. S. 632 gleichwohl eine unpersönliche Präexistenz Christi als des idealen Urmenschen bei Paulus anerkennt, so wird dem Apostel wohl eine zu moderne Vorstellung zugetraut, welche dem christlichen Alterthum fremd war. Den ideellen Urmenschen konnte man sich in jener Zeit gewiß nur als Hypostase, als concrete Persönlichkeit vorstellen. Und erst bei dieser Voraussetzung können auch Ausdrücke, wie Gal. 4, 4, wo das Geborensein vom Weibe und die Unterwerfung unter das Gesetz als etwas Besonderes hervorgehoben wird, das bei Christo eigentlich nicht erwartet werden darf, recht gewürdigt und verstanden werden.

1) Es muß bei den Juden diese Ansicht, daß Adam nicht gesündigt habe, Eingang gefunden haben. So wird von Eisenmenger Entdecktes Judenthum I, 336 eine jüdische Schrift זכות אדם angeführt. — Was die paulinische Christologie anbetrifft, so glaube ich, daß auch bei dieser Ansicht Christus wesentlich Mensch bleibt, worauf Baur a. a. O. S. 628 ff. mit Recht dringt.

War die Persönlichkeit Christi schon lange vor seiner irdischen Erscheinung vollendet, so kann er nicht in Wahrheit, wie andere Menschen, vom Weibe geboren, eine wirkliche Entwickelung durch das Kindes- und Jünglingsalter zurückgelegt haben. Der materielle Leib, durch welchen er auf Erden sichtbar wurde, kann nicht sein wahrer, wirklicher, angemessener Leib gewesen sein, den er in seinem vorirdischen Dasein trug; auch wenn die Annahme desselben ein wirkliches Ereigniß, kein bloßer Schein war, so konnte sie doch nur eine Accommodation sein, welche dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit gemacht wurde, dem substanziellen Wesen des Erlösers fremd war. Das petrinische Kerygma läßt den bereits fertigen Urmenschen, des Menschen Sohn — in diesem eminenten Sinne wird der Ausdruck filius hominis Rec I, 60 gebraucht — erst am Ende der Geschichte einen jüdischen Leib annehmen und unter den Juden geboren werden [1]), wie der Apostel die Substanz Christi jenseits des irdischen Daseins verlegt, wenn er sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt, vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan [2]). Ueberhaupt müßten wir uns wundern, wenn

1) A. a. O. Hoc enim ipsum, quod judaicum corpus assumsit et inter Judaeos natus est, quomodo non omnibus vobis incentiva sui amoris incussit?

2) Der Apostel Paulus neigt sich in dieser Hinsicht noch mehr zum Doketismus, als das Kerygma, weil nach ihm der materielle, sinnliche Leib, die σάρξ, und die Sünde Correlatbegriffe sind, die σάρξ nothwendig und wesentlich der Sitz der Sünde ist. Wie ist es daher nach seinen Prämissen möglich, daß Christus je ein σῶμα σαρκικόν wirklich gehabt haben kann, eine Schwierigkeit, welche auch Baur a. a. O. S. 633 berührt! Es ist daher nicht zufällig, wenn er Röm. 8, 3 sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας: Unmöglich kann sich die Aehnlichkeit auf ἁμαρτίας beziehen, da ja das Leben Christi ein durchaus sündloses war; vielmehr liegt die Aehnlichkeit nothwendig in der σάρξ, dem materiellen Leibe, und der Zusatz ἁμαρτίας rührt nur daher, weil dem Apostel die Sündhaftigkeit als die wesentliche Folge jeder σάρξ galt, ist gleichsam ein stehendes Beiwort und soll daher gerade den Unterschied trotz der Aehnlichkeit mit einem sinnlichen Leibe bezeichnen. Es fand also in der historischen Erscheinung Christi nicht eine Identität, sondern eine äußere Aehnlichkeit seines wirklichen Leibes mit einem materiellen statt. Er konnte nicht anders in die

die höhere Vorstellung von Christo, der auch unsere Schrift in ihrer Weise huldigt, anders als auf doketische Weise hätte beginnen können; sind doch Doketismus und Ebionismus die beiden Grenzen, zwischen denen die Christologie in ihrer Entwicklung bis auf unsere Zeiten schwankend geblieben ist.

Auf eine spätere Zeit könnte noch eine Stelle in der Inhaltsangabe des Kerygma Rec. III, 75 führen. Wenn nämlich vom 6ten Buche schließlich erwähnt wird, es habe auch gelehrt: quae sit differentia dualitatis et conjugationis, so wird man am natürlichsten an eine Syzygientheorie erinnert, welche nur in der gnostischen Zeit entstehen konnte. Es ist nun zwar die Grundschrift so vielfach durch Ueberarbeitungen und Zusätze verändert, daß wir hier einen spä-

---

materielle Welt eintreten, als indem sein wirklich übersinnlicher Leib in seiner dem sinnlichen Augenschein zugewandten Außenseite, und wenn man will, dem Scheine nach, als ein materieller, nothwendig mit Sünde behafteter Leib erschien. Dieses geht nothwendig aus dem Gebrauche des Wortes *σάρξ* hervor, da es nach Paulus wohl ein himmlisches *σῶμα*, aber nimmermehr eine himmlische *σάρξ* geben kann. Wenn es daher 1 Kor. 15, 49 heißt: *καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ (ἀνθρώπου), φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*, so kann sich die Vergleichung hier ebenfalls nach dem ganzen Zusammenhang nur auf den himmlischen Leib beziehen, durch welchen wir nach der Auferstehung Christo gleich werden, und die Excerpta ex scr. Theodoti p. 792, 1, A. Sylb. schließen aus dießer Stelle mit Recht *ὡς εἶναι σώματα πνευματικά*. Daß aber Christus den himmlischen Leib nicht erst nach der Auferstehung erhalten haben kann, folgt unmittelbar, wenn die Lehre von der Präexistenz bei Paulus feststeht; für die entgegengesetzte Annahme aber ist es sehr schwierig, daß hier der sinnliche Leib so schlechthin und ohne daß die Auferstehung erwähnt wird, in die Substanz Christi verlegt, zu seinem Wesen gerechnet wird. Wenn ich aber bei Paulus Doketismus finde, so habe ich freilich von dem Doketismus eine andere Vorstellung, als die in den Ketzerhistorien eingebürgerte; und eben so wenig brauche ich anzunehmen, daß der Apostel deßhalb die Realität der Geburt und Kindheit Jesu habe leugnen müssen. Ich meine nur, daß er diese nur als eine wirklich historische Accommodation des präexistirenden Christus angesehen, den Schwerpunkt der zeitlichen Geschichte Jesu in eine ideale, überzeitliche Persönlichkeit verlegt, die irdische Erscheinung des Herrn als den vorübergehenden Wiederschein seines ewigen Wesens in dem getrübten Medium des materiellen Daseins betrachtet hat.

teren Zusatz immerhin zugeben könnten, ohne die Substanz des Werkes selbst in diese Zeit herabzurücken. Auch sind die Recognitionen durch so viele Hände gegangen, daß wir zu der Annahme berechtigt sind, ein Späterer habe diese Worte mit Beziehung auf die rohen Ansätze einer solchen Theorie Rec. III, 55 ff. eingetragen. Allein warum sollte nicht schon die Grundschrift das Zusammensein des guten und des bösen Princips in der geschichtlichen Entwicklung als eine Syzygie bezeichnet und sich gegen den Vorwurf des Dualismus verwahrt haben? Da wir die ächte Gestalt des Kerygma nicht mehr haben, und die Recognitionen durch so unendlich viele Hände gegangen sind, so wird es uns nie gelingen, über jede Einzelheit zu einem bestimmten Urtheile zu gelangen, und wir müssen ganz zufrieden sein, wenn wir durch scharfe Analyse des Inhalts unserer Schriften für die verschiedenen Bestandtheile derselben in ihren Grundzügen eine sichere Grundlage gewinnen können [1].

---

1) Es fehlt auch nicht gänzlich an der Bezeugung unserer Grundschrift außer dieser Litteratur selbst. Man hat sich gewundert, wie Eusebius HE. III, 3. von dem *Κήρυγμα Πέτρου* nebst anderen pseudopetrinischen Schriften sagen könne: *μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις*, da doch Clemens von Alexandrien, dessen Schriften dem Eusebius sehr gut bekannt waren, diese Schrift anführe; man hat daraus auf die Unzuverlässigkeit und Nachlässigkeit seiner Berichterstattung geschlossen (Schwegler N. Z. I, 71. Zeller Theol. Jahrb. 1847. 1, 148). Allein diese Bemerkung des Eusebius erklärt sich weit einfacher daraus, daß er an dieser Stelle das ebionitische *K. Π.* vor Augen hätte, wie schon aus der Zusammenstellung desselben mit dem Evang., den Acta, der Offenbarung des Petrus erhellt. Eine Nachlässigkeit des Eusebius bleibt es doch immer, daß er den Unterschied beider Schriften gl. N., die ihm jede einzeln bekannt waren, nicht beachtete und angab. So schon Coelln a. a. O. S. 44.

Zweiter Abschnitt.

Umarbeitungen und Fortsetzungen der Grundschrift.

II. Die antibasilidianische Umarbeitung.

§. 8.

Die äußere Oekonomie der Disputation mit dem Magier Simon.

Sobald man von Rec. I, 71 weiter lies't, wird man sofort in eine ganz andere Sphäre, in eine andere Umgebung, in eine verschiedene Darstellung, in eine spätere Zeit versetzt. So gewiß sich auch in den letzten Capiteln des ersten Buches der Recognitionen die ältere Grundlage des früheren Abschnittes nicht verkennen läßt, so ist dieser doch durch eine spätere Hand eine wesentlich abweichende Gestalt gegeben. Mag es auch unentschieden bleiben, was wir bezweifeln zu dürfen glaubten, ob die Erwähnung des Simon bei den jüdischen Häresen (Rec. I, 54) als zweiten Urhebers der von den Sadducäern geleugneten Auferstehung der Todten bereits der Grundschrift angehört, ob schon das *K. II.* den ἐχθρὸς ἄνθρωπος auch Simon genannt hat: so fällt es doch in die Augen, daß in den folgenden beiden Büchern mit der Schilderung dieses Hauptgegners des Apostels Petrus eine große Veränderung vorgegangen ist. Wir verließen das *K. II.*, wo es den verhaßten Menschen als eifrigen Verfolger der Judenchristen darstellt, vor welchem diese ängstlich zurückfliehen. Nach Rec. I, 72 dagegen erhält Petrus von Jakobus Nachricht, daß ein Samariter und Magier Simon zu Cäsarea viele Judenchristen (plurimos nostrorum) durch seine falsche Lehre und seine Wunder verführe, und den Auftrag, ihn daselbst geradezu aufzusuchen, der Magie zu überführen und

das Wort der Wahrheit zu verkünden. Selbst wenn nun schon das *K. II.* die Erzählung einer Disputation des Petrus zu Cäsarea mit dem verhaßten Widersacher enthielt, so konnte diese Schrift doch unmöglich so unmittelbar dazu fortgehen, den Petrus denselben Feind, vor welchem er so eben floh und sich verbarg, jetzt ohne Weiteres geradezu aufsuchen zu lassen. Es mag die Bekehrung des Paulus in dieser Schrift mehr angedeutet als erzählt sein; aber unmöglich kann sie ganz verschwiegen sein, wenn Paulus durch dieselbe derjenigen Vollmacht und Unterstützung verlustig ging, welche ihn früher den Judenchristen furchtbar machte. Was ferner die Umgebung des Petrus betrifft, so wird ausdrücklich angegeben, daß er allein nach Cäsarea reisen solle, wo er viele Begleiter und Gleichgesinnte finden werde [1]). Wie offenbar wird hierdurch unsere oben ausgesprochene Behauptung bestätigt, daß die Form der Grundschrift keine dialogische, sondern auch bei Erzählungen mehr abhandelnde war! Der Referent bestätigt das Fehlen von Begleitern in der Grundschrift deutlich genug dadurch, daß er den Petrus erst da Begleiter bekommen läßt, wo seine eigene umarbeitende Darstellung beginnt. Würde dieser Uebergang bereits der Grundschrift angehören, so müßte er im höchsten Grade befremden, weil man nicht absieht, weßhalb Petrus erst jetzt und gerade jetzt Begleiter erhält. Außerdem wäre ein solcher Uebergang aus der abhandelnden in die mehr dramatische, dialogische Form in einer und derselben Schrift höchst auffallend, und wir können an den Begleitern, welche Petrus wirklich erhält, nachweisen, daß sie mit der veränderten Gestalt seines Widersachers in wesentlicher Beziehung stehen, durch eine über die Grundschrift hinausgehende Fortsetzung erforderlich wurden. Denn wir werden einen doppelten späteren Ansatz an die Grundschrift nachweisen, von denen der eine, den wir zunächst behandeln, als eine qualitative Umarbeitung, der andere als eine quantitative Fortsetzung, welche über ihr äußeres Schema wesentlich

---

1) Sed nihil moreris, neque te contristet, quod solus proficisceris, sciens comitem tibi et adjutorem Deum per Jesum, et cito per ejus gratiam multos tibi socios et unanimes fore. (Rec. I, 72).

hinausgeht, bezeichnet werden muß. Die Verschiedenheit der in beiden neu eingeführten Begleiter ist denn auch noch kenntlich genug, und wir können noch mit Bestimmtheit ermitteln, welche Begleiter einem jeden von diesen beiden Ansätzen ursprünglich angehören. Diejenigen Begleiter, welche in unserem bis zu Ende des dritten Buches fortgehenden Abschnitte wirklich activ auftreten, sind an der Zahl fünf, Zachäus, Barnabas, Clemens, Niketes, Aquila. Barnabas führt den Clemens in die Umgebung des Petrus ein (I, 12), Zachäus, welcher den Apostel in Cäsarea beherbergt (I, 73), meldet den Aufschub der Disputation (I, 20) und wird am Schluß als Bischof der in Cäsarea gestifteten Gemeinde angestellt (III, 66 ff.). Niketes und Aquila, die Brüder des Clemens, geben eine Charakteristik des Magiers, in dessen Gemeinschaft sie einst gewesen waren (II, 7 ff.), und mit ihnen führt Petrus vor dem Anbruch des dritten Morgens ein längeres Gespräch (III, 51 ff.). Petrus hat sie bei Zachäus gefunden, zu welchem sie sich, als sie den Simon verließen, gewandt hatten (II, 19). Mit diesen Angaben ist eine höchst beachtenswerthe Stelle der apostolischen Constitutionen in Verbindung zu bringen. Hier werden VI, 8 dem Petrus folgende Worte in den Mund gelegt: *ὁ μέντοι Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος — συντυχὼν μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱέρων τέκνων, Ζακχαίου τοῦ ποτὲ τελώνου καὶ Βαρνάβα καὶ Νικήτου καὶ Ἀκύλα ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου [μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ]. καὶ τρίτον ἐπ᾽ αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν, φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν.* Gewiß wird Jeder, der diese Stelle unbefangen betrachtet, sie nur so verstehen können, daß nur die hier namentlich Erwähnten die Umgebung des Petrus bei der Disputation ausgemacht haben können; selbst das folgt nicht aus dieser Stelle, daß bereits Clemens in seiner Umgebung gedacht werden soll, da nur gesagt wird, Niketes und Aquila

seien seine Brüder gewesen, und es sehr wohl denkbar ist, daß sie in dem Berichte, welcher dem Verfasser vorlag, entweder noch nicht als solche dargestellt waren [1]), oder daß Clemens erst nach der Disputation, etwa in Rom selbst, eingeführt wurde. Gewiß müßte der Verfasser der apostolischen Constitutionen, wenn er die gegenwärtige Gestalt der Recognitionen gekannt hätte, in welcher von Anfang an noch andere Begleiter des Apostels erwähnt werden, diese wenn auch noch so beiläufig angedeutet haben; so aber kann er gar nicht anders verstanden werden, als daß er alle Begleiter des Petrus und Theilnehmer an der Disputation mit Simon namentlich angeben will. Ebenso zwingt diese Stelle entschieden zu der Vorstellung, daß Petrus nach siegreicher Beendigung der Disputation zu Cäsarea sogleich und unmittelbar dem Simon nach Rom folgte, wo er ihn, als er durch die Macht der Dämonen gen Himmel fliegen wollte, durch sein Gebet zur Erde fallen läßt (c. 9). Unmöglich kann daher der Verfasser seinen Bericht aus unseren jetzigen Recognitionen geschöpft haben, in denen auf die Disputation noch eine Reise des Petrus durch die Hauptstädte von Asien nebst dort gehaltenen Vorträgen erzählt wird, und ein längerer Aufenthalt des Simon in Antiochien folgt. Betrachten wir unsere Darstellung der Disputation mit Simon genauer, so wird sich ergeben, daß sie ursprünglich gerade diejenige Gestalt hatte, in welcher sie dem Verfasser der apostolischen Constitutionen vorlag. Während das Zusammentreffen des Petrus mit den angeführten Personen meistens gehörig motivirt ist, so erscheinen dagegen in der gegenwärtigen Gestalt der Recognitionen ganz unvermittelt eine Menge in den Verhandlungen selbst ganz stummer Personen (II, 1). Petrus erscheint hier mit 12 Begleitern, deren Namen folgende sind:

1) Wie häufig sind in den apostolischen Constitutionen solche späteren Zusätze, die unmöglich zu der ächten, ebionitischen Grundlage dieser Schrift gehört haben können! Z. B. in der oben angeführten Stelle selbst sind als solche Zusätze anzusehen die Erwähnung der Bekehrung des Cornelius in Cäsarea und die eingeklammerten Worte über das Verhältniß des Clemens zu dem Apostel Paulus.

Zachäus, Sophonias, Josephus, Michäas, Elieser, Phineas, Lazarus, Helisäus, Clemens, Nikodemus, Niketes und Aquila; Barnabas wird gar nicht erwähnt. Erst mit Rec. III, 68 nach Beendigung der Disputation, beginnen diejenigen aus dieser Zahl, welche Const. ap. VI, 8 und in der Erzählung nicht auftreten, eine gewisse Rolle zu spielen, und werden erst da für die Erzählung nothwendig, wo ein neuer und verschiedenartiger Ansatz in den Recognitionen, die Erzählung der Reisen des Apostels, eingeleitet wird. Bei diesen Reisen erscheint der Apostel mit 12 Begleitern, und es giebt kein schlagenderes Zeugniß dafür, daß diese Zwölfzahl von Begleitern einer ganz verschiedenen Relation und Darstellung ursprünglich angehört, als jene Vierzahl, als daß letztere hier ausdrücklich aus dieser Zahl eximirt werden. Für den Zachäus, der in Cäsarea zurückbleibt, für den Clemens, der immer in der unmittelbarsten Nähe des Apostels bleiben soll, und für seine (freilich noch nicht als solche erkannten) Brüder werden 4 andere substituirt, Benjamin, Ananias, Ruhel, Zacharias. Istis igitur quatuor pro his quatuor substitutis, expleri volo duodecim numerum, sagt Petrus, ut me in ipsis semper secum esse sentiat Simon. Wie offenbar ist es hier, daß dem Referenten zwei verschiedene Relationen vorlagen, welche er zu vereinigen suchte! Wenn er ganz selbständig erzählte, nicht die in einer älteren Quelle angegebene Zwölfzahl hätte respectiren müssen, welches Interesse hätte er haben können, diese Zahl durch Substitution zu ergänzen und sorgfältig festzuhalten! Man kann daher nicht anders urtheilen, als daß die hier in die Zwölfzahl substituirten Personen ihr ursprünglich angehörten, Zachäus dagegen, Clemens — ich nenne Clemens, indem ich mich an die dermalige Gestalt der Recognitionen halte, obgleich ich überzeugt bin, daß an seiner Stelle in der ursprünglichen Gestalt unseres Abschnittes der räthselhaft verschollene Barnabas stand — und seine Brüder dieser Zahl ganz fremd waren, und nur durch dieselbe combinirende Hand Rec. II, 1 in sie hineingetragen sind. Vollständig wird diese Ansicht dadurch bestätigt, daß der Verfasser der Homilien endlich, dessen Abhängigkeit hierin deutlich hervortritt, den Unterschied des dop-

pelten Personals völlig verwischt, dem Petrus gleich anfangs 16 Begleiter giebt [1]).

Was nun die Person des Gegners näher betrifft, so fällt es zunächst in die Augen, daß er hier schon als Repräsentant gnostischer Ideen dargestellt wird; aber es ist eine ältere, einfachere und eine spätere, ausführlichere Charakteristik bestimmt zu unterscheiden. Jene findet sich vielleicht schon Rec. I, 57, wo einem gewissen Samariter die Leugnung der Auferstehung der Todten und die Abrogation des Cultus in Jerusalem durch den Cultus auf Garizim zugeschrieben wird. Wenigstens war die Leugnung der körperlichen Auferstehung ein Hauptanstoß an den gnostischen Systemen, welche die Auferstehung aus ihrer Zukunft in die Gegenwart des zur Gnosis erhobenen Bewußtseins verlegten. Sicher ist diese Beziehung auf specifisch gnostische Ideen Rec. I, 72, wo als die Lehre des Simon angegeben wird, daß er sich selbst für den Stans (in den Homilien Ἑστώς), d. h. für den Messias erklärt, und für eine Kraft des höchsten, über den Schöpfer

---

1) Hom. II, 1. Die Namen, welche hier angeführt werden, weichen nur unbedeutend ab.

Recogn. III, 68.	Hom. II, 1.
Zachaeus et Sophonias	Ζακχαῖος ὁ ποτε τελώνης καὶ Σοφωνίας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
Josephus et Michaeas	Ἰώσηφός τε καὶ ὁ τούτου σύντροφος Μιχαίας
Eleazarus et Phinees	Θωμᾶς καὶ Ἐλιέζερος οἱ δίδυμοι
Lazarus et Helisaeus	Ἐνέας καὶ Λάζαρος οἱ ἱερεῖς
Clemens et Nicodemus	Ἐλισσαῖος, Βενιαμὶν τε καὶ ὁ τοῦ Σαφρᾶ
Niceta et Aquila	Ῥούβιλος καὶ Ζαχαρίας οἱ οἰκοδόμοι
Benjamin filius Saba, Ananias filius Safra	Ἀνανίας τε καὶ ὁ Ἀγγαῖος οἱ Ἰαμμηνοὶ
Rubelus Zachariae frater et Zacharias structor.	Νικήτης καὶ Ἀκύλας οἱ ἑταῖροι.

Die Homilien machen also die Zahl 16 voll mit Ausschluß des Clemens, setzen Thomas statt Phineas, haben Aeneas und Aggäus für den Clemens und Nikodemus der Recognitionen. — Daß in der antibasilidianischen Umarbeitung urspünglich Barnabas statt des jetzigen Clemens stand, wird uns später einleuchten, wenn wir diejenige Relation ermitteln, welcher Clemens seine Einführung in diese Schriften verdankt.

der materiellen Welt erhabenen Gottes ausgiebt [1]). Offenbar überträgt hier der Verfasser die Lehre des Häretikers auf seine Person selbst: Lehrte dieser, daß in Christo und im Christenthum die Kraft des höchsten, vom Demiurgen verschiedenen Gottes erschienen sei, so legte ihm jener das gehässige Vorgeben bei, als wolle er selbst eine Kraft des vollkommenen Gottes sein; nahm dieser über dem psychischen Jesus der vulgären Christen einen höheren, pneumatischen Christus an, so mußte er sich selbst als Ἑστώς für diesen Christus ausgeben, durch dessen Annahme er das kirchliche Bewußtsein der Mehrzahl verletzte. Diese Darstellung kann nur die schöne Eigenthümlichkeit der Ketzerrichter aller Zeiten bestätigen, die Lehren ihrer Gegner aus der objectiven, rein sachlichen Sphäre in das subjective Gebiet der Persönlichkeit hineinzuspielen [2]).

Bleibt diese Darstellung bei den allgemeinsten Grundzügen der gnostischen Systeme überhaupt stehen, so wird dagegen Rec. II, 6—19 durch Niketes und Aquila eine weit ausführlichere und ausgebildetere Charakteristik Simon's gegeben, welche schon Züge enthält, die auf ein bestimmtes gnostisches System hinweisen. Beide sind dadurch zu dieser

---

1) Simonem quemdam Samaraeum magum plurimos nostrorum subvertere, adserentem se esse quemdam Stantem, hoc est alio nomine Christum, et virtutem summam excelsi Dei, quae (qui) sit supra conditorem mundi. Vgl. II, 7. vult se Chrisum putari et Stantem nominari. Cotelier z. d. St. führt die erläuternde Stelle des Origenes an Tom. XIV. in Joh. p. 219 D. sqq. Huet.: *οὐκ ἀγνοητέον μέντοιγε, ὅτι ὥςπερ ἀπὸ Ἰουδαίων ἀνέστη ὁ Ἰησοῦς (Χριστὸς) εἶναι οὐ μόνον λέγων, ἀλλὰ καὶ ἀποδεικνὺς, οὕτως ἀπὸ Σαμαρέων Δοσίθεός τις ἀναστὰς ἔφασκεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν προφητευόμενον Χριστὸν, ἀφ' οὗ δεῦρο μέχρι εἰσὶν οἱ Δοσιθεινοί.* Da Simon nach unseren Schriften Rec. II, 11, besonders Hom. II, 24. auf die Würde des Ἑστώς Anspruch macht, so ergiebt sich, was mit diesem Namen gemeint ist, und es wird die Erklärung der Recognitionen bestätigt. Hom. II, 22. *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος Ἑστῶτα προσαγορεύει.*

2) Welchen treffenden Beleg zu diesem Verfahren liefert die neueste Zeit, wenn philosophische und theologische Anhänger der Philosophie des Absoluten von philosophischen Ignoranten und theologischen Fanatikern „die Absoluten“ genannt wurden, gerade wie an unserer Stelle Simon sich selbst für den Ἑστώς ausgeben muß!

genaueren Charakteristik befähigt, daß sie längere Zeit in seiner Gemeinschaft gewesen sind. Als seine Eltern werden Antonius und Rahel genannt, als sein Geburtsort ein vicus Gytthorum (Gethonum) in Samarien angegeben [1]). Seines Handwerks ein Magier, in griechischer Wissenschaft hochgebildet [2]), hat er sich aus Ruhmsucht für eine Kraft des höchsten, über den Weltschöpfer erhabenen Gottes, für den Christus als Stans ausgegeben. Als nach dem Tode des Täufers Johannes Dositheus seine Secte stiftete, deren obersten Vorstand ein Collegium von 30 Jüngern und einem Weibe, der Helena [3]), bildete, erlangt er es durch vieles Bitten von Dositheus, daß er bei der ersten Vacanz in diese heilige Zahl aufgenommen wird. Von Liebe zu der Helena ergriffen und nach dem Principate lüstern, stiftet er nun eine Conspiration gegen den Häresiarchen an, und sucht sein Ansehen bei der Secte zu untergraben. Als ihn Dositheus deßhalb körperlich züchtigen will, geht der Stab mitten durch seinen Leib, wie durch Rauch; bestürzt erkennt Dositheus an, daß Simon der Stans ist, und tritt ihm freiwillig die Würde des Häresiarchen ab, stirbt aber bald aus Gram. Darauf zieht Simon mit der Helena umher, erklärt sie für die Mutter aller Dinge, für die vom höchsten Himmel stammende Sophia. Dieser Zug kann, da nicht alle Gnostiker, das Herabkommen der Sophia lehrten, nur auf ein ganz bestimmtes gnostisches System gehen. Es heißt Rec. II, 12: Lunam vero, quae secum est, esse de superioribus coelis deductam eamdemque cunctorum genitricem adserit esse Sapientiam, pro qua, inquit, Graeci et Barbari confligentes imaginem quidem ejus aliqua ex parte

1) Const. ap. VI, 7. *Σίμωνά τινα ἀπὸ Γιτθῶν οὕτω καλουμένης κώμης, Σαμαρέα.* Justinus M. Apol. maj. p. 69. C. (vgl. Euseb. HE. II, 13) *Σ. μέν τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν.* Hom. II, 22. *Σαμαρεὺς τὸ γένος ἀπὸ Γετθῶν κώμης, τῆς πόλεως ἀπεχούσης σχοίνους ἕξ.* Epiphanius haer. XXI, 1. (*ἀπὸ*) *κώμης Γιτθῶν τῆς Σαμαρείας.* Vielleicht ist es nicht zufällig, daß die Mutter des Simon den Namen der Stammutter der Benjaminiten trägt, vgl. Philipp. 3, 5.

2) Rec. II, 7. Graecis litteris liberalibus apprime eruditus.

3) In den Recognitionen Luna übersetzt.

videre potuerunt, ipsam vero, ut est, penitus ignorarunt, quippe quae apud illum primum omnium et solum habitaret Deum. Ebenso Hom. II, 25: *αὐτὴν δὲ τὴν Ἑλένην ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων οὐρανῶν κατενηνοχέναι λέγει τῷ κόσμῳ, κυρίαν οὖσαν, ὡς παμμήτορα οὐσίαν καὶ Σοφίαν, ἧς ἕνεκεν, φησίν, Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι ἐμαχέσαντο, εἰκόνα φαντασθέντες ἀληθείας· ἡ γὰρ ὄντως οὖσα τότε παρὰ τῷ πρωτίστῳ ὑπῆρχεν θεῷ· πλὴν τοιαῦτά τινα ἑλληνικοῖς μύθοις συμπεπλασμένα πιθανῶς ἀλληγορῶν ἀπατᾷ πολλούς.* Auch hat es eine bestimmte Beziehung auf die Lehren der Gnostiker von der Sophia, wenn an der angeführten Stelle der Recognitionen erzählt wird, die Helena sei auf einem Thurme aus jedem Fenster dem ringsumgebenden Volke zugleich erschienen. Auf den ersten Anblick könnte man meinen, es beziehe sich diese Travestie speciell auf das System der Ophiten. Denn nach diesem System vereinigte sich Christus, der auf den Hülferuf der unteren Sophia herabkam, mit dieser seiner Schwester, und stieg so auf den von Jaldabaoth gesandten Jesus herab, den er erst vor der Kreuzigung verließ [1]); es wird also in diesem System recht eigentlich gelehrt, daß die Sophia von Christus auf Erden herabgeführt wird, die Ausdrücke deductam, *κατενηνοχέναι* scheinen sich vollkommen zu erklären. Allein Schwierigkeit macht es, daß nach diesem System wohl der heilige Geist als erstes weibliches Princip in dem höchsten Himmel gedacht wird, aber auch hier bleibt, die Sophia oder Prunikos dagegen von dem Orte der Mitte herabgeführt wird. Auch würde bei dem ophitischen System die ausdrücklich erwähnte Verwandschaft mit hellenischen Mythen, die Benutzung der hellenischen Sage von der Helena befremden. Am meisten würde diese Travestie auf die valentinianische Gnosis zutreffen, besonders wenn man auch andere alte Gestalten dieser Sage vergleicht. So berichtet Justin Apol. maj. p. 69 D. E., fast alle Samariter verehren den Simon als den obersten Gott und nennen seine Reisegefährtin, die frühere Buhlerin Helena,

---

1) Vgl. Baur, Christl. Gnosis S. 190.

τὴν ἀπ' αὐτοῦ πρώτην ἔννοιαν [1]). Vollends bei Irenäus und Tertullian ist die Beziehung auf dieses specielle gnostische System unverkennbar [2]); in ihr ist die weibliche

---

1) Diese Stelle des Justin findet sich auch bei Eusebius HE. II, 13.

2) Adv. haer. I, 23. 2. 3. Hic (Simon) Helenam quandam — secum circumducebat, dicens, hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit, angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem, quae vult pater ejus, degredi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam putari esse. Ipsum enim se in totum ignoratum ab ipsis; Ennoiam autem ejus detentam ab iis, quae ab ea emissae sunt potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, uti non recurreret sursum ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur et per secula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora. Fuisse autem eam et in illa Helena, propter quam Trojanum contractum est bellum, quapropter et Stesichorum per carmina maledicentem eam, orbatum oculis, post deinde poenitentem et scribentem eas quae vocantur palinodias, in quibus hymnizavit eam, rursus vidisse. Transmigrantem autem de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem in novissimis etiam in fornice prostitisse et hanc esse perditam ovem. Quapropter et ipsum venisse, uti eam assumeret primam et liberaret eam a vinculis, hominibus autem salutem praestaret per suam agnitionem etc. Fast noch deutlicher ist die Beziehung auf die valentinianische Achamoth bei Tertullian de animo c. 34, p. 230 Et se quidem finxit summum patrem, illam vero injectionem suam primam, qua injecerat angelos et archangelos condere; hujus eam propositi compotem exsilisse de patre et in inferiora desultasse atque illic praevento patris proposito angelicas potestates genuisse ignaras patris, artificis (l. artifices) hujus mundi; ab his vero per invidiam retentam, ne digressa ea alterius genimina viderentur. So sei sie also in den Fesseln eines materiellen Leibes mit aller Schmach angethan, und auch diejenige Helena gewesen, wegen deren Schmähung Stesichorus das Gesicht verloren habe. Hanc igitur esse ovem perditam, ad quam descenderit pater summus, Simon scilicet, et primum recuperata ea et revecta, nescio humeris an feminibus, exinde ad hominum respexerit salutem, quasi per vindictam liberandorum ex illis angelicis potestatibus, quibus fallendis et ipse configuratus aeque et hominibus hominem ementitus, in Judaea quidem filium, in Samaria vero patrem gesserit. Nach dem ganzen Zusammenhang können hier die Engel, von denen die Helena zurückgehalten wird, nur als die Schöpfer dieser materiellen Welt, nur als artifices hujus mundi gedacht

ein ungünstiges Licht gestellt, daß er den Friedensgruß des Petrus zurückweist, von Friede könne erst nach Entscheidung des Kampfes, um den es sich zunächst handle, die Rede sein; wogegen Petrus auf eine ruhige Verhandlung dringt, welche nur das Interesse der Wahrheit im Auge behält [1]). Ueber diesen Friedensgruß entspinnt sich also eine exegetische Debatte, indem jeder der Streitenden sich auf Aussprüche Christi beruft; Simon auf das Wort des Herrn „ich bin nicht gekommen, den Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwerdt" (Matth. 10, 34), Petrus auf seine Seligpreisung der Friedfertigen Matth. 5, 9. Simon antwortet, wenn Petrus den Frieden bringen wolle, den der Herr selbst nicht habe bringen wollen, so übertrete er das Wort Jesu selbst, es genüge dem Jünger, daß er sei wie der Meister (Matth 10, 25) [2]). Offenbar werden hier bereits schriftliche Evangelien vorausgesetzt, während im *K. II.* noch das Gesetz und die Propheten die einzige Auctorität waren. Daher antwortet denn Petrus, der Herr habe im Anfange seiner Predigt, initio praedicationis suae, natürlich Allen nur den Frieden anbieten können, und setzt damit ein schriftliches Evangelium voraus, in welchem das öffentliche

1) Rec. II, 25: Si enim veritatis inquirendae studio sermo moveatur, etiam si quid minus plene pro humana fragilitate dicemus, Deus pro ineffabili sua bonitate ea quae desunt latenter auditorum sensibus adimplebit. Wie montanistisch!

2) Dieser Spruch war bei den Ebioniten sehr beliebt, ja man kann ihn als das Motto des gesammten Ebionismus betrachten, dessen Princip eben das der Stabilität, der persönlichen Auctoriät, der Tradition war (vrgl. die scharfsinnige Abhandlung von Planck: das Princip des Ebionismus, Theol. Jahrb. 1843, 1. S. 4 ff.). Auf diesen Ausspruch berufen sich die Ebioniten, um die Nothwendigkeit der Beschneidung durch das Beispiel Christi zu rechtfertigen bei Epiphanius Haer. XXX, 26. 33. Die Berufung des Simon gerade auf diesen Ausspruch mußte daher das größeste Gewicht haben. Es ist gar nicht zufällig, daß das paulinische Lukas-Evangelium 6, 40 den Ausspruch nicht bloß abändert, sondern ihm auch durch Einreihung in einen ganz anderen Zusammenhang einen diametral entgegengesetzten Sinn giebt. Denn in diesem Zusammenhange kann der Ausspruch nur das besagen, daß die blinden (judenchristlichen) Lehrer ihre Schüler, statt sie sehend zu machen, erst recht verderben. Vrgl. den sächsischen Anonymus S. 53.

welche im dunklen Drange und in dem Schmerze der tiefsten Erniedrigung diese materielle Welt geschaffen hat [1]) und deßhalb die allsichtbare, allgegenwärtige Seele der Welt ist, in jeder Gestalt des Daseins sich offenbart. Sie ist es, welche dem zur Gnosis, zum hellen Bewußtsein des Absoluten erhobenen Geiste in ihrer wahren und vollkommenen Gestalt und Schönheit aufgeht, die erlöste Braut des himmlischen Soter wird. Auch wenn dieses Mährchen eigenthümliche Züge der valentinianischen Gnosis verwischt, verrückt, entstellt haben sollte, was bei solchen Karikaturen wahrlich nicht befremden darf: so ist doch so viel klar, daß es bei einer älteren Gestalt der Gnosis, der basilidianischen, noch nicht entstehen konnte, weil hier die Sophia noch nicht aus dem Pleroma heraustritt, das Dasein der materiellen Welt gar nicht auf den Fall der Sophia, sondern auf ein selbständiges, dem Lichtreiche entgegengesetztes Princip, wie ihre Gestaltung auf einen der gegen dasselbe zum Kampfe ausgesandten Engel, zurückgeführt wird [2]). Sollte uns also der Nachweis gelingen,

---

1) Baur a. a. O. S. 133 ff.

2) Basilides kannte die Sophia nur in der glücklichen Ogdoas (Iren. I, 24, 3. Epiphanius h. XXIV, 7). Erst in dem Werke der Erlösung wirkt die Sophia auf diese Welt ein, als φυλοκρινητική, διακριτική τελειωτική, ἀποκαταστατική (Clemens Al. Str. II, p. 375. C. Sylb.) — Es kann auch noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die jungfräuliche Empfängniß Jesu, die Rec. II, 14 offenbar an der Person des Magiers persiflirt wird, wohl auf das valentinianische, aber nicht auf das basilidianische System paßt. Nach Basilides kömmt der höhere Aeon Christus erst bei der Taufe auf den Menschen Jesus herab, für welchen ihm die gewöhnliche Erzeugung vollkommen genügte; bei Valentin dagegen wird dieser psychische Jesus von Anfang an höher gestellt, erhält einen pneumatischen Bestandtheil durch die Achamoth, und sein psychischer Leib, der durch die Maria, wie durch einen Kanal hindurchgeht, ist zubereitet ἀῤῥήτῳ τέχνῃ, προνοίᾳ, wie im Ev. Johannis 2, 19, was sehr zu beachten ist, ein ναός, frei von allen hylischen Elementen (Irenaeus adv. haer. I, 7, 2. 9, 3.) Epiphanius läßt sogar, wenngleich irrthümlich, den Aeon Soter selbst durch die Maria hindurchgehen (Haer. XXXI, 4.). Wie ganz ähnlich sagt Simon Rec. III, 47: ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum; ingressus autem uterum Rachel, natus sum ut homo ex ea, quo ab hominibus videri possim. Man vergl., was bei Iren. I, 9, 3 von den Valentinianern gesagt wird, um

nicht aus schriftlichen Evangelien geschöpft sein, sondern von Petrus aus dem Gedächtniß vorgetragen sein sollen; ebenso gewiß ist es andererseits, daß sie in Wirklichkeit nur aus schriftlichen Evangelien geschöpft sind, daß diese Auseinandersetzung sich nur dann erklärt, wenn dem Verfasser bereits schriftliche Evangelien vorlagen. Welches helle Licht wirft aber dann unsere Stelle auf die Genesis unserer Evangelien! Sie haben nicht die rein historische Tendenz, die Worte Jesu genau zu referiren; sie stellen das Historische vielmehr unter einen dogmatischen Gesichtspunct. Wenn das ideellste aller Evangelien von sich selbst sagt, es sei geschrieben, um den Glauben zu erwecken, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist (Joh. 20, 31); sagt nicht schon unsere Stelle im Wesentlichen dasselbe, daß alle referirten Aussprüche und Reden des Herrn wesentlich die dogmatische Tendenz haben, zu überzeugen, eine bestimmte Auffassung des Christenthums zur Anerkennung zu bringen? Es wird hier ausdrücklich auf eine diplomatisch genaue Relation der Worte des Herrn verzichtet, nicht Jesus selbst, sondern die Apostel (als mittelbare oder unmittelbare Verfasser der Evangelien) sind für ihre Wahrheit verantwortlich, wie in constitutionellen Staaten nur das Ministerium für alle Verordnungen zur Rechenschaft gezogen werden kann. Fragen wir aber näher, welches bestimmte Evangelium hier zum Grunde liegt, von Simon der Widersprüche beschuldigt wird, so giebt uns unsere Stelle auch hierüber Auskunft. Da nämlich Petrus ausdrücklich sich selbst für verantwortlich erklärt (inde me ut arguas), so wird es höchst wahrscheinlich, daß dem Verfasser ein petrinisches Evangelium vorlag, aus welchem Basilidianer — wir setzen das Resultat der Untersuchung voraus, daß das bestrittene Gnostische System das des Basilides ist — nachzuweisen versuchten, daß der psychische Jesus, der Christus der vulgären Christen, sich selbst widerspreche, nicht der wahre Christus selbst sei. Wir haben nun sichere Nachricht von dem Vorhandensein eines solchen alten petrinischen Evangeliums [1]), welches nach ebenso sicheren

---

1) Bei Eusebius HE. III, 3. Serapion bei dems. VI, 12. Justin

Datis die Grundlage unseres jetzigen Markus-Evangeliums ist [1]). Es ist sehr beachtenswerth, daß schon Papias in dem bekannten Zeugniß über das Markus-Evangelium bei Eusebius HE. III, 39. das Petrus-Markus-Evangelium mit dem *K. Π.* in Verbindung bringt: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μαρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Die Beziehung dieses Zeugnisses auf das *K. Π.* hat Schwegler richtig erkannt, wenn er gleich nur an die bekannte paulinisirende Schrift dieses Namens dachte, und indem er diese Kerygmen des Petrus für die Grundschrift des Evangeliums hielt, zu der Vermuthung kam, Papias rede nicht sowohl von einer Evangelienschrift, als von jenem *K. Π.* selbst [2]). Allein auch wenn nur Eusebius diese Worte des Papias ausdrücklich auf eine Evangelienschrift bezieht, so geht dieses doch schon aus ihnen selbst hervor; auch wenn wir uns denken sollen, Markus habe den Inhalt seiner Schrift nur aus den gelegentlichen Vorträgen des Petrus entlehnt, so kann doch dieser Inhalt nur in der Erzählung der evangelischen

---

Dial. c. Tryph. p. 333, E nach der richtigen, von Credner Beiträge I, 260, Schwegler Theol. Jahrb. 1843, S. 566 ff. N. Z. I, 220 ff. aufgestellten Erklärung; dann bei Origenes Comm. in Matth. Tom. XI. p. 223. A. Huet.; Hieronymus Catal. de viris illustr. 1, Theodoret haer. fab. II, 2.

1) Es geht dieses aus den Nachrichten über den mittelbar petrinischen Ursprung des zweiten kanonischen Evangeliums hervor. Die Stellen bei de Wette Einl. in das N. T. 4. A. S. 172 ff. Schwegler N. Z. I, 457 ff. Baur Krit. Untersuchungen über die kanon. Evang. S. 535 ff. Tertullian sagt adv. Marc. IV, 5: Marcus quod edidit evangelium, Petri affirmatur, cujus interpres Marcus.

2) Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten u. s. w. Theol. Jahrb. 1843. 2, 233. N. Z. I, 459 ff. So auch Baur a. a. O. S. 537 ff.

Geschichte (τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) bestanden haben. Auch kann diese Schrift nicht bloß Einzelheiten enthalten haben, sondern muß nach Papias auf eine vollständige Darstellung der evangelischen Geschichte Anspruch gemacht haben, da Markus ausdrücklich besorgt gewesen sein soll, nichts auszulassen. Der Einfluß der petrinischen Vorträge bezog sich nach Papias zunächst nur darauf, daß dieses Evangelium trotz seiner Vollständigkeit und Glaubwürdigkeit von der richtigen Ordnung abgewichen sei. Dieses vielbesprochene Zeugniß enthält für mich gar keine Schwierigkeit. Hält man fest, daß das Petrus-Markus-Evangelium römischen Ursprunges war, und im Occident gebraucht wurde, wie das palästinensische Hebräer-Matthäus-Evangelium im Orient, bedenkt man, daß diese beiden Evangelien die beiden Evangelienstämme für das Judenchristenthum, wie das Lukas-Evangelium für den Paulinismus waren: so ist es leicht erklärlich, weßhalb der Occidentale Papias das Markus-Evangelium zwar wegen seiner verwandten Richtung noch anerkannt, nicht gänzlich übergeht, wie das Lukas-Evangelium, aber doch die richtige Ordnung in ihm vermißt, weil er nämlich für seine Person auf Seiten des Hebräer-Matthäus-Evangelium stand, wie Eusebius a. a. O. bezeugt. Die angeführte Stelle kann man nur dann verstehen, wenn man sich in den subjectiven Standpunct des alten Kirchenvaters hinein versetzt. Den Mangel der richtigen Ordnung erklärt sich Papias aus der Abhängigkeit dieses Evangeliums von den petrinischen, im Kerygma aufgezeichneten Vorträgen [1]), und mag auch das Verhältniß, wenigstens was unseren Abschnitt betrifft, in Wirklichkeit eher umgekehrt sein, so ist doch bei dem flüssigen Charakter auch dieser Evangelien-Litteratur, jedenfalls eine Wechselwirkung zwischen beiden Schriftstämmen anzunehmen, die den Papias zu der Annahme einer Abhängigkeit des Markus-Evangeliums führen konnte. Ich behalte eingehendere Untersuchungen über die Geschichte dieser beiden Evangelienstämme ei-

1) Die Stelle des Papias ist ein beachtenswerthes Zeugniß für das Dasein des petrinischen Kerygma.

ner späteren Arbeit vor, und führe hier nur ein Datum aus dem jetzigen, so verstümmelten Markus-Evangelium an, aus welchem die ursprüngliche Verwandtschaft dieses Evangelienstammes mit dem *K. II.* erhellt. Es ist mit Recht erinnert, daß das zweite kanonische Evangelium durch den emphatischen Anfang *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* absichtlich die Geburtsgeschichte ausschließt [1]). Wie man nun auch darüber urtheilen möge, daß die Maria als Mutter, und Brüder Jesu in dem jetzigen Markus erwähnt werden [2]), so führt doch die Versuchungsgeschichte 1, 12. 13, in welcher Jesus wie Adam im Paradiese mit Thieren verkehrt und versucht wird, noch auf eine der des *K. II.* verwandte Christologie, auf jene Identität von Adam und Christus [3]). Die Anhänger einer doketischen Christologie gebrauchten das Evangelium des Petrus mit Vorliebe, wie Serapion erzählt; Irenaeus sagt sogar von dem kanonischen Markus-Evangelium: qui Jesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferunt evangelium [4]). Beriefen sich also, wie aus dieser Stelle hervorgeht, nicht bloß ebionitische, sondern auch gnostische Doketen auf dieses Evangelium, welche den psychischen Jesus von den höheren Aeon Christus unterschieden: so kann es um so weniger befremden, daß Simon in der

---

1) Schwegler N. Z. I, 469 ff.

2) Uebrigens kann der Ausdruck *οἱ παρ' αὐτοῦ* Mrk. 3, 21 nur bedenklich machen, dem Evangelisten die Vorstellung einer menschlichen Abstammung Jesu zuzuschreiben. Vergleicht man freilich Mrk. 6, 3, wo Jesus ein Sohn der Maria genannt wird, mit Matth. 13, 55, wo er ein Sohn des Zimmermanns genannt wird, so setzt allerdings der jetzige Text die vaterlose Erzeugung Christi aus der Jungfrau voraus.

3) Hierauf hat eine der vielen glücklichen Bemerkungen des sächsischen Anonymus über Evangelien S. 335, aufmerksam gemacht, welche Baur in seinem neuesten Werke über die Evangelien S. 564 Anm. mit Recht aufgenommen hat. Dahin gehört auch, daß das Markus-Evangelium das Prädicat „Sohn Davids" absichtlich vermeidet, weil nämlich David von dieser Klasse von Ebioniten als Tyrann verworfen wurde, und auch in seiner jetzigen Gestalt nur einmal 10, 47 hat. Im Uebrigen verweise ich auf Schwegler's sehr richtige Parallelen zwischen diesem Evangelium und den Homilien a. a. O. ff.

4) Adv. haer. III, 11, 7.

Rolle des Basilides gerade auf dieses Evangelium eingeht, um die Unvollkommenheit des psychischen Jesus zu erweisen. Wenn Origenes[1]) den Basilides zu dem Verfasser eines eigenen Evangeliums macht, so will dieses gerade so viel sagen, als wenn dem Marcion die Beschuldigung gemacht wurde, das Lukas-Evangelium verstümmelt zu haben; es kann nur die Frage sein, welchem Stamme das Evangelium, welches er zum Grunde legte, und über welches er einen ausführlichen Commentar schrieb[2]), angehörte. Wenn Clemens von Alexandrien erzählt, daß sich die Basilidianer auf einen Ausspruch Christi, der uns nur noch Matth. 19, 11 erhalten ist, für die Hochschätzung der Ehelosigkeit beriefen[3]); wenn sie nach Epiphanius[4]) Matth. 7, 6 dafür anzogen, um alle Anderen als die Schweine und Hunde darzustellen, denen sie ihre Perlen nicht vorwerfen dürfen: so könnte man, da sich auch der letzte Ausspruch jetzt nur noch bei Matthäus findet, vermuthen, das Evangelium des Basilides sei eine Spielart des Hebräer-Matthäus-Evangelium gewesen. Allein da sich die Ansichten der Ebioniten über die Ehelosigkeit, wie wir oben S. 18 sahen, geändert haben, so ist es auch möglich, daß jener Ausspruch ursprünglich in dem Markus-Evangelium stand, und später getilgt wurde. Dieses wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß nach Rec. II, 28 auch die Bergpredigt in dem Petrus-Evangelium enthalten gewesen sein muß, und also auch der zweite Ausspruch aus diesem Evangelienstamme entlehnt sein kann. Mag nun aber auch Basilides das Evangelium der He-

---

1) Hom. 1 in Luc. Opp. de la Rue III, 933.

2) Die Fragmente bei Grabe Spicil. Patr. et haer. II, 39 sqq. und in der Massuet'schen Ausgabe des Irenäus p. 349. 350. Schon der Gegner des Basilides, Agrippa Castor sagt bei Eusebius HE. IV, 7, er habe 24 Bücher über das Evangelium geschrieben, und Clemens von Alex. führt aus dem 23ten Buche dieses Werkes eine Stelle über das Märtyrerthum an, Strom. IV, p. 506.

3) Strom. L. IV zu Anfang, p. 426. Denselben Ausspruch führen auch Karpokrates und Epiphanes bei Epiphanius Haer. XXXII, 4 fast in demselben Sinne an.

4) Haer. XXIV, 5.

man, troß aller Arbeit, und Anstrengung doch endlich zur Ruhe, wie ja auch der wahre Prophet ebenso von Anfang der Welt an durch die Zeit hindurch laufen muß, um endlich zur Ruhe eingehen zu können [1]). Nach diesem Programm der anzustellenden Disputation will Petrus also die Debatte von rein speculativen Erörterungen fern halten, auf das praktische, ethische Gebiet beschränken. — Werfen wir zunächst einen Blick auf die Grundschrift zurück, so ist offenbar der Standpunct der Controverse wesentlich verrückt; es handelt sich nicht mehr darum, die einfachste Grundlage des christlichen Glaubens, die Messianität Jesu, gegen das nichtgläubige Judenthum festzustellen. Diese allgemeinste Grundlage wird bereits vorausgesetzt, die bloße Objectivität der historischen Person Jesu tritt in den Hintergrund, und die Subjectivität des christlichen Lebens macht sich bereits vorwiegend geltend. Es handelt sich um die subjective Vermittelung mit jener Objectivität, um die Aneignung der christlichen Offenbarung für das Subject, um den modus consequendi salutem; die Frage ist jetzt, ob diese Vermittelung durch das speculative Wissen oder durch das sittliche Handeln erreicht wird. War daher in der Grundschrift nur von Erscheinungen Christi vor seiner ersten Parusie, bei den Frommen des A. T. die Rede, so hat sich hier diese stete Gegenwart des Messias in der Welt bereits in die christliche Zeit selbst hinein continuirt, er erscheint den Frommen persönlich schon vor seiner zweiten Parusie [2]).

Der Gegner Simon wird von Anfang an dadurch in

1) Rec. II, 22, bereits angeführt S. 21; vrgl. auch c. 48.

2) Man hat hier den Commentar für die Stellen des Ev. Johannis, in welchen von Erscheinungen Christi die Rede ist, welche den Seinen nach seiner Auferstehung zu Theil werden, ohne daß sie der Welt bemerklich werden (14, 3. 18—23. 16, 21. 22). Vrgl. Köstlin Johann. Lehrbegr. S. 194 und W. Georgii in der schätzbaren Abhandlung „über die eschatalogischen Vorstellungen der N. Tlichen Schriftsteller", Theol. Jahrb. 1845, 1. S. 9 ff. Gerade so heißt es Rec. l. l. vom wahren Propheten: adest enim nobis omnibus diebus, et si quando necesse est, apparet et corrigit nos, ut obtemperantes sibi ad vitam perducat aeternam. Auch erklärt sich der Ausspruch Matth. 28, 20.

unerfaßlichen und allen unbekannten, den Gott aller dieser Götter" (c. 38). Diese Lehre will er aus dem allgemein anerkannten Gesetze selbst darthun, welches von dem Demiurgen herrühre und vollkommene Auctorität habe [1]. Aus mehreren Stellen des Pentateuchs [2]) also gehe hervor, daß von den vielen Göttern einer durch das Loos zum Gott des jüdischen Volkes erwählt sei; aber über ihnen allen sei ein Gott, welcher auch den Juden unbekannt geblieben sei. Gegen diese Behauptung verspricht Petrus nachzuweisen, daß der Gott der Juden, der Schöpfer der Welt, selbst der höchste Gott sei; auch wenn es mehrere Götter gebe, so können sie doch nur diesem Gott unterworfen sein, der von dem Propheten Moses der Gott der Götter genannt werde [3]). Uebrigens führe der Gebrauch des Gottesnamens nicht nothwendig auf eine göttliche Natur; auch Moses werde der Gott Pharao's genannt (Ex. 7, 1), und auch die Richter werden Götter genannt, obgleich sie Sterbliche waren (Ex. 22, 28) [4]). Der Gebrauch des Gottesnamens sei überhaupt ein dreifacher, Gott werde genannt erstlich, wer in der That Gott sei, zweitens werde den Dienern des wahren Gottes, z. B. den Engeln, zuweilen dieser Name beigelegt, um anzudeuten, daß die Auctorität dessen, der sie gesandt habe, auf sie übergegangen sei. Doch müssen die Engel, wenn sie von einem verständigen Manne gefragt werden, immer ihren wahren Namen angeben, und dieses gelte besonders von den Engeln, welche zwar in der That je einer der 72 Nationen vorgesetzt seien, aber fälschlich von diesen meistens als Götter verehrt werden. So habe allerdings der höchste Gott einem besonderen Engel die Leitung seines jüdischen Volkes anvertraut, der aber eben nur der oberste Erzengel sei. Drittens endlich werden aber auch heilige Menschen, auch die

1) C. 39. In omnibus enim, qui religionis curam gerunt, manifestum est, totius esse auctoritatis hanc legem —; ita enim ab eo qui mundum condidit scripta est, ut in ipsa rerum fides habeatur.

2) Gen. 3, 5. 22. 1, 26. 11, 7. Exod. 22, 28. Deuter. 32, 12.

3) Deuter. 10, 17.

4) Nach der Uebersetzung der LXX: θεοὺς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς.

Götter der Unfrommen genannt, über welche sie Gewalt haben, auch die Fürsten der Völker, deren Gott und Richter der einzige Herrscher aller Herrscher, der Messias ist [1]. So können also trotz des Gottesnamens in der Mehrheit, weder Engel noch Menschen in der That Gott sein, und es werden viele Stellen des Gesetzes und der Psalmisten (sancti spiritu Dei repleti) positiv für die Einzigkeit Gottes angeführt. Simon folge der alten Schlange, welche zuerst den Polytheismus ausgesprochen habe in den Worten: „ihr sollt sein, wie Götter", er falle unter die Kategorie der falschen Propheten, vor denen Deutor. 13, 1. 2 gewarnt werde. Der Herr selbst habe nur den Gott der Juden verkündigt, nicht etwa eine neue Lehre über die höchsten Dinge aufgestellt, welche über das den Juden bereits Bekannte hinausgegangen sei, sondern nur praktisch das Judenthum reformirt [2].

Nachdem somit der Versuch zurückgeschlagen ist, eine Vielheit von Göttern aus dem A. T. selbst nachzuweisen, unternimmt Simon einen zweiten Angriff, indem er zu den Reden Jesu übergeht und aus ihnen den Nachweis führen will, daß Christus einen neuen, bis dahin völlig unbekannten Gott verkündet habe. Obgleich nämlich Adam, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jacob, Moses [3] und alle anderen

---

1) Rec. II. 42. Principes ergo [illegible] ; principum autem deus Christus est, qui est omnium judex. [illegible]

2) Vgl. die [illegible] S. 21 Anm. 1 angeführte Stelle — das Übrige [illegible] Rec. [illegible]

3) [illegible]

Frommen des A. T., wie überhaupt jede Nation, ihren bestimmten Gott recht gut gekannt haben, sagt Jesus dennoch: „Niemand hat den Sohn erkannt, als der Vater, noch den Vater Jemand, als der Sohn, und wem ihn der Sohn, hat offenbaren wollen." Es ist dieses der berühmte, von den Gnostikern besonders angezogene Ausspruch Jesu, welcher so gefährlich wurde, daß unsere kanonischen Evangelien Matth. 11, 27. Luk. 10, 22 sich genöthigt sahen, den Aorist ἔγνω in das Präsens γινώσκει umzuändern [1]). Auch hier weiß Petrus die Beweiskraft dieses Ausspruches nur dadurch abzuwenden, daß er sehr scharfsinnig auf den Widerspruch aufmerksam macht, welcher darin liege, daß dieser neue, erst durch Christus verkündigte Gott gleichwohl denen unbekannt gewesen sein sollte, welche die Ankunft Christi geweissagt haben. Durch diese Berufung in die Enge getrieben, weiß Petrus die Identität des Christenthums mit dem Judenthum nur dadurch festzuhalten, daß er an die A. Tlichen Weissagungen und an die ewige Gegenwart Christi in der Welt, auch vor seiner irdischen Erscheinung appellirt. Er ist in allen Generationen den Frommen erschienen und hat ihnen gewiß den Vater offenbart [2]). Nachdem Simon hiergegen an-

Homilien, welche auch III, 22 den Ursprung der Sünde auf die Eva zurückführen, so entschieden sie die Identität von Adam und Christus lehren, so muß man bedenklich werden, aus dieser Stelle auf die Verführung auch des Adam zu schließen. Wurde übrigens diese Identität als Geheimlehre fortgepflanzt (Rec. I, 47), so erklärt es sich sehr gut, daß sie gegen Simon gar nicht erwähnt, daß in dem Streite mit ihm die biblische Erzählung nicht angefochten wird.

1) Vgl. Schwegler N. 3. I, 255 ff., Griesbach Symbolae criticae II, 271. 273, Hahn das Evg. Marcion's S. 68 ff., Credner Beitr. I, 248 ff. Ritschl Evg. Marcion's S. 198. Alle ältesten Auctoritäten haben den Aorist, und wenn Clemens v. Alex. an einer einzigen Stelle Str. VII, 766 B. das Präsens hat, so war hier der Aorist nur durch den Zusammenhang unstatthaft, da dieses Wort speciell auf die noch gegenwärtigen Juden angewandt wird. Sonst vgl. Str. I, 355 B. V, 589 B. Zu dem gegenwärtigen Markus ist der gefährliche Ausspruch ganz übergangen.

2) Rec. II, 48: Si enim in voluntate est filii revelare patrem cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Moysi patrem ita et aliis prophetis, quod si est, nulli patrum fuisse eum incognitum constat.

gedeutet hat, daß der Sohn bei dieser Annahme viel zu niedrig gestellt werde, Gott nur habe wie andere Menschen, d. h. nicht als himmlischer Aeon an dem Sein und Wesen Gottes wirklich Theil habe, geht er dazu über, sein eigenes System, welches von der Unermeßlichkeit des höchsten Lichtes ausgeht, zu entwickeln. Es giebt eine Kraft unermeßlichen und unaussprechlichen Lichtes — man denke an den θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος des Basilides —, welcher weder von dem Demiurgen, noch von dem Gesetzgeber Moses, noch von dem psychischen Jesus der vulgären Christen erkannt ist. „Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cujus magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi contitor ignoret et legislator Moyses et magister vester Jesus“ [1]. So werden die drei welthistorischen Religionen in ihren Repräsentanten, dem Demiurgen [2], dem Gesetzgeber Moses, dem psychischen Jesus als unvollkommene Erkenntnißweisen des Absoluten dargestellt. Erst seit der Aeon Nus, der Diakonus des absoluten Gottes bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabkam, ist die absolute Religion in das Bewußtsein der Menschheit eingetreten, der vollkommene Gott dem wahren, d. h. gnostischen Christenthum offenbar geworden. — Es ist leicht erklärlich, daß das judenchristliche Bewußtsein durch eine solche Lehre, nach welcher sein Gott, seine Heroen erniedrigt, von dem reinen Wissen des absoluten ausgeschlossen wurden, nur im höchsten Grade verletzt werden konnte. Wurde die Anforderung gestellt, über dem Gott der materiellen Welt einen höheren, von ihr absolut geschiedenen anzunehmen, so schien ihm der

1) Rec. II, 49.

2) Wenn ich sage, der Demiurg sei hier der Repräsentant des Heidenthums, so weiß ich sehr wohl, daß er immer zu dem Judenthum in die nächste Beziehung gestellt ist. Da er aber auch als Urheber des Heidenthums von manchen Gnostikern aufgefaßt wurde, welche wie Basilides auch dem Heidenthum eine theilweise Erkenntniß der Wahrheit zuschrieben, so konnte nur er als Repräsentant des Heidenthums angeführt werden, wenn Moses das Judenthum darstellen sollte. Der Demiurg ist bei Basilides zwar der besondere Gott des jüdischen Volkes, aber zugleich der erste und oberste von den Göttern aller übrigen Nationen.

Boden unter den Füßen sich völlig zu entziehen, so konnte ihm die Gnosis nur als eine alles sicheren Grundes entbehrende, nebelhafte Träumerei erscheinen. Daher vermißt Petrus an der Gnosis des Simon immer den Zusammenhang mit dem empirischen Bewußtsein, er sucht vergebens für jenen höchsten Gott ein Organ in der menschlichen Natur. „Gesetzt, fragt er, es existirte wirklich jene neue Gottheit, warum giebt sie uns nicht einen neuen Sinn außer unseren fünf, damit wir mit diesem uns von ihr verliehenen neuen Sinn sie erfassen und begreifenkönnen?“ Nur die fünf Sinne selbst haben dem Simon den Stoff geben können, aus welchem er seine Träumereien gesponnen hat; so lange er keinen neuen Sinn zum Vorschein bringt, wird er auch mit seiner Versicherung eines neuen, vorher unbekannten Gottes keinen Glauben finden. Es giebt zwar einen sechsten Sinn, den der Prophetie (praenoscendi); aber durch ihn haben die Propheten gerade den Schöpfer der Welt als den wahren, vollkommenen Gott erkannt. Jenen neuen Gott soll keine Creatur, ja nicht einmal der Weltschöpfer gekannt haben; um so weniger hat dieser Gott einen Anknüpfungspunct im allgemeinen Bewußtsein des Menschen [1]).

So muß denn Simon einen dritten und letzten Anlauf nehmen, aus der Schrift selbst nachzuweisen versuchen, daß ihr Gott nur unvollkommen sei und somit auf einen höheren Gott über sich hinausweise. Es zeigt sich diese Unvollkommenheit zunächst an seinem Geschöpfe, dem ersten Menschen, der sich in dem Zustande, zu welchem er bestimmt war, nicht zu erhalten vermochte; der Weltschöpfer kann nicht gut sein, da er ihm bei Todesstrafe verbot, nicht von dem Baume der Erkenntniß zu essen. Wie hätte ihm ein guter Gott die Erkenntniß des Guten und Bösen, die doch zu einem sittlichen Handeln nothwendig ist, verweigern können [2])! Auf einen

1) Der Inhalt von Rec. II, 47—52.

2) Es war dieses eine Frage, welche von den Gnostikern häufig und mit Glück aufgeworfen wurde. So sagt Clemens v. Alex. Str. VI, 662, C: τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ ἢ ἀτελής. Auch Theophilus v. Antiochien

vollkommeneren Gott, als den Schöpfer der Welt und den Geber des Gesetzes führt auch das Dasein und die Macht des Bösen in der Ordnung der Welt. Daraus geht hervor, daß der Weltschöpfer das Böse in der Welt nicht aufheben kann, ja vielleicht nicht einmal aufheben will. Dagegen wird erinnert, die Schwierigkeit, welche in dem Dasein des Bösen und Mangelhaften liege, werde auch auf diesem Wege nicht gelös't, falle auch auf den höchsten Gott selbst zurück [1]). Ueberhaupt sei das Dasein jenes höchsten Gottes selbst sehr problematisch; während der Weltschöpfer doch in der Welt selbst sein Dasein beurkunde, gebe jener nicht das geringste Zeichen von sich. In sehr ansprechender Weise schildert Petrus die Treue und Anhänglichkeit, welche man dem Schöpfer der Welt schuldig sei; nur aus seiner Welt könne selbst Simon die Prädicate für seinen angeblich höheren Gott entlehnen, möge er ihn nun Licht, Substanz, Geist, Güte, Leben nennen. Simon könne von seinem Gott nicht einmal etwas Neues aussagen. „Scheint es dir also nicht besser, daß wir dem Gott folgen, der uns erschaffen hat, der uns wie ein Vater seine Erkenntniß mittheilt? Ja selbst gesetzt, deine Behauptung wäre richtig, daß es einen gütigeren Gott gebe, so wird uns dieser wahrlich deßhalb nicht zürnen, und wenn er zürnt, so ist er ja böse. Wenn unser Gott dagegen zürnt und straft, so ist er nicht böse, sondern gerecht, weil er nur seine eigenen Söhne straft und bessert [2]). Wenn aber

---

sieht sich zu der ausdrücklichen Erklärung veranlaßt, daß Gott dem Adam die Gnosis nicht, wie Manche meinen, aus Neid vorenthalten habe, daß der Mensch weder vollkommen noch unvollkommen, sondern nur mit der Fähigkeit zu Beidem erschaffen sei (ad Autol. II, 25. 27 p. 101 D. sqq. ed. Colon.). Die Erörterung unserer Stelle bei Moses Bar-cepha werden wir unten bei der Simonssage berücksichtigen.

1) Die Kirchenlehrer machten überhaupt geltend, daß die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott, statt die in dem Dasein dieser Welt liegende Schwierigkeit zu lösen, nur auf einen endlosen Progreß führe, vgl. Baur Gnosis S. 465. Dasselbe Argument bei Epiphanius H. XXIV, 8.

2) Wir sehen auch aus dieser Stelle, daß Simon weit davon entfernt ist, marcionitisch die Gerechtigkeit des Weltschöpfers als Zeichen seiner Unvollkommenheit hervorzuheben; im Gegentheil leugnet er sie vielmehr

jener, der gar keinen Verkehr mit uns hat (qui nihil nobiscum habet negotii), uns strafen will: wie kann er gut sein, indem er uns verurtheilt, weil wir unsern Vater nicht verlassen haben, und nicht, von eitlem Argwohn bethört, ihm gefolgt sind? Wie kannst du also den für gut erklären, der nicht einmal gerecht ist?" (c. 56). Diesen Zusammenhang unseres Bewußtseins mit dem höchsten Gott, den Petrus vermißt, kann Simon nur dadurch wieder herstellen, daß er den gegenwärtigen Zustand des Geistes, in welchem wir gleichsam wie in Gefangenschaft leben, für nicht ursprünglich erklärt. Sind aber unsere Seelen wohl von dem höchsten Gott erschaffen, aber gefangen in diese Welt geführt: wie kann dann, wendet Petrus ein, der höchste Gott, wie Simon so eben gesagt hat, noch Allen unbekannt sein, wie konnte er sich seine Seelen entführen lassen? Hatte er selbst den Weltschöpfer zur Schöpfung der Welt ausgesandt, und erklärte sich dieser erst nach der Schöpfung für den höchsten Gott: wie kann dieser jenem unbekannt geblieben sein? Auch ist es keineswegs ein Zeugniß für seine Vollkommenheit, daß er dieses weder voraussah noch hinderte. Simon beruft sich freilich darauf, daß der höchste Gott ja denjenigen, welche ihn nur anerkennen, schon das Heil, die Seligkeit verleihe, während der Weltschöpfer noch die Erfüllung des Gesetzes verlange. Diese Behauptung, daß schon der bloße Glaube die Seligkeit erlange, bringt den Petrus in Entrüstung. „Also erlöst er (der höchste Gott) auch Ehebrecher und Mörder, wenn sie ihn nur erkannt haben; die Guten, Mäßigen, Barmherzigen aber, welche ihn nicht erkannt haben, beseligt er nicht! Fürwahr du verkündest einen guten Gott, der nicht sowohl die Bösen beseligt, als den Guten Barmherzigkeit versagt [1])!"

---

und Simon muß sie gegen ihn vertheidigen. Wie konnte Petrus von dem guten Gott des Marcion sagen: „nescio, quomodo haec virtus vel bona vel justa appellanda sit." (Rec. II, 58)!

1) C. 58. Aehnlich sagt Tertullian gegen Marcion I, 27: Audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis! Deus melior inventus est, qui nec offenditur, nec irascitur, nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in Gehenna, cui nullus dentium frendor horret in exterioribus tenebris; bonus tantum est!

Immerfort ist es der Zusammenhang mit der Wirklichkeit, welchen der Verfasser an dem gnostischen Idealismus vermißt; so lange wir in diesem Körper sind, können wir eben nur den Schöpfer der wirklichen, gegenwärtigen Welt als unsern Gott anerkennen; ja selbst wenn es über diesem einen höheren Gott geben sollte, so könnte er das Festhalten an dem allein bekannten als Zeichen der Treue und Anhänglichkeit nur loben. Wenn wir jenen anerkennen sollen, so muß er uns ein neues Organ, einen neuen Sinn, ihn zu fassen, verleihen; die fünf Sinne, welche uns der Schöpfer gegeben hat, können diesem die Treue nicht brechen (c. 60). Sehr gewandt wird die Gnosis als bodenlose, aller Anknüpfunspuncte in der Wirklichkeit entbehrende Träumerei persiflirt [1]). Es ist unmöglich, etwas zu denken, was in der Wirklichkeit keine Gestalt, keine Analogie hat, sagt Petrus c. 65; es ist unmöglich, entgegnet Simon c. 66, daß etwas, was dem Denken sich mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht in Wahrheit und Wirklichkeit existirt. „Impossibile est, omne quod ad cogitationem hominis venerit, non etiam re ipsa ac veritate subsistere.“ Die Gnosis ist Idealismus, beruht auf der Wirklichkeit der Idee, auf der Realität des Begriffs; das Vernünftige ist wirklich, im Denken des Geistes ist die Wahrheit. Es ist der Glaube an die Allmacht des Denkens, welchen schon in jener Zeit der gnostische Idealismus ausgesprochen hat, welcher aber dem praktischen Realismus des judenchristlichen Bewußseins nur als leere Phantasterei erscheinen konnte.

Was wir in der obigen Auseinandersetzung meistens vorausgesetzt haben, daß das bestrittene System das basilidianische ist, das haben wir jetzt näher zu begründen, die hervortretendsten Eigenthümlichkeiten dieses Systems sind in der besprochenen Disputation nachzuweisen. Der Judengott wurde uns als der oberste jener Engel dargestellt, welche die gegenwärtige Welt geschaffen, und sich in ihren Besitz getheilt haben; er hat unter den 72 Nationen der Erde das jüdische Volk durch das Loos erhalten [2]). Auch Petrus theilt diese

1) C. 62—66.

2) Rec. II, 39.

Vorstellung, und es ist nur eine unbedeutende Differenz, daß er den Erzengel, welchem die Leitung des jüdischen Volkes durch das Loos ertheilt ist, nicht zugleich als ein untergeordnetes göttliches Princip ansieht (c. 42). Auch Irenaeus stellt uns den basilidianischen Demiurgen so dar: eos autem qui posterius continent coelum Angelos, quod etiam a nobis videtur, constituisse ea, quae sunt in mundo omnia, et partes sibi fecisse terrae et earum quae super eam sunt gentium. Esse autem principem ipsorum eum, qui Judaeorum putatur Deus [1]. Noch mehr übereinstimmend trägt Epiphanius die basilidianische Lehre vor: *ὕστερον δέ φησιν, ἀπὸ τῶν ἐν τούτῳ τῷ καθ' ἡμᾶς οὐρανῷ καὶ τῆς ἐν αὐτῷ δυνάμεως τὴν κτίσιν ταύτην γεγενῆσθαι, ἐξ ὧν ἀγγέλων ἕνα λέγει τὸν θεὸν, ὃν διελὼν τῶν Ἰουδαίων μόνον εἶναι ἔφη ἕνα, καὶ τοῦτον συναρίθμιον ἀγγέλοις τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κατὰ μιμολογίαν ὀνοματοποιουμένοις τάττων· καὶ ἐξ αὐτοῦ πεπλάσθαι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τούτους ἅμα αὐτῷ μεμερικέναι τὸν κόσμον κατὰ διαίρεσιν κλήρῳ τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων, τούτῳ δὲ λελογχέναι τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων* [2]. Dieser Demiurg ist ursprünglich von Gott

---

1) Adv. haer. I, 24, 4.

2) Haer. XXIV, 2, Vgl. Theodoret haer. fab. I, 4: *τοὺς τὸν οὐρανὸν τὸν ἔσχατον, τὸν ὑφ' ἡμῶν ὁρώμενον, οἰκοῦντας ἀγγέλους δημιουργῆσαι τὸν κόσμον καὶ τὴν τῆς γῆς διανείμασθαι δεσπότειαν, ἕνα δὲ κληρωθῆναι τὴν τῶν Ἰουδαίων οἰκονομίαν, καὶ τοῦτον ἄρχειν τῶν ἄλλων.* In dem Anhange zu Tertullian de praescr. haer. c. 46 heißt es von Basilides: in ultimis quidem Angelis, qui hunc fecerunt mundum, novissimum ponit Judaeorum Deum, id est Deum legis et prophetarum, quem Deum negat, sed Angelum dicit. Basilides schloß sich hierin nur an weit verbreitete Vorstellungen von Schutzengeln der einzelnen Nationen, Ethnarchen an; vgl. Cotelier zu Rec. II, 42. not. 71; zu Hom. XVIII, 4. Aehnlich der erste Brief des Clemens an die Korinthier c. 29. Auch der wahrscheinlich in Alexandrien geschriebene Hebräerbrief setzt diese Vorstellung, daß Engel über die gegenwärtige Welt herrschen, voraus, wenn 2, 5 gesagt wird, daß Gott die zukünftige ihnen nicht unterthan habe. Vgl. Bleek Comm. II, 229 und die daselbst angeführten Stellen des A. T. Auch bei Kerinth findet sich Aehnliches, vrgl. Neander K.G. I, 2, 684 ff. Clemens von Alexandrien sagt Str. VII, p. 702 D.: *εἰσὶ γὰρ συνδιανενεμημένοι προστάξει θείᾳ τε καὶ ἀρχαίᾳ ἄγγελοι κατὰ ἔθνη· ἀλλ' ἡ μερὶς κυρίου ἡ δόξα τῶν πιστευόντων.*

Götter der Unfrommen genannt, über welche sie Gewalt haben, auch die Fürsten der Völker, deren Gott und Richter der einstige Herrscher aller Herrscher, der Messias ist [1]). So können also trotz des Gottesnamens in der Mehrheit, weder Engel noch Menschen in der That Gott sein, und es werden viele Stellen des Gesetzes und der Psalmisten (sancti spiritu Dei repleti) positiv für die Einzigkeit Gottes angeführt. Simon folge der alten Schlange, welche zuerst den Polytheismus ausgesprochen habe in den Worten: „ihr sollt sein, wie Götter", er falle unter die Kategorie der falschen Propheten, vor denen Deuter. 13, 1. 2 gewarnt werde. Der Herr selbst habe nur den Gott der Juden verkündigt, nicht etwa eine neue Lehre über die höchsten Dinge aufgestellt, welche über das den Juden bereits Bekannte hinausgegangen sei, sondern nur praktisch das Judenthum reformirt [2]).

Nachdem somit der Versuch zurückgeschlagen ist, eine Vielheit von Göttern aus dem A. T. selbst nachzuweisen, unternimmt Simon einen zweiten Angriff, indem er zu den Reden Jesu übergeht und aus ihnen den Nachweis führen will, daß Christus einen neuen, bis dahin völlig unbekannten Gott verkündet habe. Obgleich nämlich Adam, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jacob, Moses [3]) und alle anderen

---

1) Rec. II, 42. Principes ergo singularum gentium Dii appellantur; principum autem deus Christus est, qui est omnium judex. Offenbar können nach dem ganzen Zusammenhang unter den principes nur die irdischen Fürsten, nicht die Schutzengel der Nationen verstanden werden.

2) Vrgl. die bereits oben S. 20 Anm. 1 angeführte Stelle — das Obige ist der Inhalt von Rec. II, 36—47.

3) Es werden also schon hier die 7 Säulen erwähnt, nur kann natürlich von einer Identität derselben mit der Person Jesu noch nicht die Rede sein. Es muß unentschieden bleiben, ob auch unser Verfasser die Lehre von der Identität des ersten Menschen Adam mit Jesus getheilt hat. Simon setzt hier offenbar das Gegentheil voraus, aber Petrus läßt sich auf eine Erörterung über diesen Gegenstand gar nicht ein, auch nicht, wo ihm Simon den Sündenfall des ersten Menschen als Beweis für die Unvollkommenheit des Weltschöpfers entgegenhält (c. 53 ff.). In den von Schliemann S. 313 angeführten Stellen, die hier in Betracht kommen, Rec. II, 44. 45, wird nur das vorausgesetzt, daß Eva durch die Schlange zuerst zum Polytheismus verführt ist. Vergleicht man aber die

Angriff befleckten, mit *προσαρτήματα* behafteten Seelen zu läutern, für das Lichtreich wieder zu gewinnen, wird der Demiurg mit den Engeln des untersten Himmel ausgesandt; aber außerhalb des Lichtreiches vermißt er sich, seine Abhängigkeit zu verleugnen, ein selbständiges Reich auf Erden zu gründen. Wie schön paßt auf Basilides die Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Seele als einer Gefangenschaft Rec. II, 57, namentlich die Aeußerung c. 58: Omnibus enim tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima! Namentlich den zur Gnosis erhobenen Geistern kann der gegenwärtige Zustand nur als eine Entfremdung von ihrer wahren Heimath erscheinen, *καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει* (ergänze *τὴν ψυχὴν*), *ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν* [1]. Aber die Vorsehung läßt die von dem Archon gefangen gehaltenen Seelen nicht außer Acht,

---

die Vorstellung persischer Dualisten gebilligt, daß die beiden Reiche ursprünglich geschieden, endlich in einen thätigen Conflict gerathen seien. „Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumpta conscientia, insectabantur ea commisceri.“ Dasselbe geht übrigens schon aus dem Charakter des Systems hervor, welches alles Böse von dem Reiche des guten Princips so entschieden ausschließt, daß auch nicht einmal diese Trübung und Vermischung von jenem ausgegangen sein darf. Nur so erklärt sich auch jener *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική*, wovon Clemens Str. II, 408 D. redet, durch welchen die ursprünglich reinen Seelen befleckt sind. Wenn Gieseler Stud. u. Krit. 1830, S. 396 das *ἀρχικός* nur „ursprünglich“ übersetzt und auf den Sündenfall mit seinen Folgen bezieht, so schlägt wenigstens der Grund nicht, daß B. nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht habe zugeben können, daß die menschlichen Seelen „ohne vorangegangene Schuld“ in diese Bande der Materie geschlagen seien. Warum soll man sich nicht denken können, daß allerdings eine Schuld voranging, nur diejenigen Seelen entrissen wurden, welche mit dem angreifenden bösen Princip gemeinsame Sache machten? B. leitete die Verschuldung nicht etwa von der Sünde der Voreltern ab, sondern nahm vielmehr eine wirkliche Sünde eines jeden bestimmten Subjects an, *τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ, τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα* (Clem. Al. Str. IV, 506 D.). Uebrigens vgl. Baur Gnosis S. 211. Neander K.G. I, 2, 694 ff.

1) Str. IV, 540 D.

macht ihre ewigen Rechte auf sie geltend. Bestürzt vernimmt der Archon, schon sicher in seinem Reiche, bei der Taufe Jesu die Stimme des Diakonus, des dem höchsten Gott dienenden Geistes, die frohe Botschaft der erlösenden Weisheit [1]). So kömmt die Erlösung durch eine überirdische Erwählung zu Stande, ist ein Act freier Gnade, und erfordert von Seiten des Menschen nur die Anerkennung, nur den durch Gott selbst gewirkten Glauben [2]). So dringt auch in unserem Gespräche Simon darauf, daß nur die Anerkennung des höchsten Gottes, aber auch sie vollkommen, zur Erlösung führe (c. 58), und seine Lehre erregt nur deßhalb den Unwillen des Petrus, weil nach ihr alle Anstrengung des sittlichen Willens die schwere Schuld des früheren Lebens nicht zu sühnen, das nicht zu erreichen vermag, was nur die unbedingte Erwählung und freie Gnade der erlösenden Liebe ertheilen darf.

Ich glaube, durch diese Darstellung die Uebereinstimmung des bestrittenen Systems mit dem basilidianischen dargethan zu haben, zugleich habe ich den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß die verschiedenen Berichte über dieses System, einerseits bei Clemens von Alexandrien, andererseits bei Irenäus und Epiphanius nicht unvereinbar sind, so gewiß die

---

1) Str. II, 375 C. vgl. Baur a. a. O. S. 270. Die Textesänderung, welche Neander a. a. O. S. 709, Anm. 6 vorschlägt, beruht auf der unhaltbaren Voraussetzung, daß in den Worten: *οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει*, das Subject nicht der höchste Gott sei, der seinen Diakonus zur Erlösung absendet, sondern der Archon, der die Seelen dem höchsten Gott (*τῷ ἐπὶ πᾶσι*, wie Neander corrigirt) wieder zurückschicke. Gewiß wird der Archon des B. die Seelen nicht bereitwillig zurückgeben.

2) Clem. Al. Str. II, 363 A. *Ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν, τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.* Ib. V, 545. D. *Εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος, πλησίον ὑπάρχειν αὐτὴν ἑρμηνεύων οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξούσιον λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.*

Letzteren mehr bei seiner Oberfläche stehen geblieben sind, während uns Clemens tiefer in sein Inneres einführt. Ein gnostisches System, welches das Princip des Abfalls noch entschieden von dem guten Princip ausschließt, nicht auf den Fall der Sophia, auf eine im Lichtreich selbst entstandene Verwirrung zurückführt, welches dem höchsten Gott entschieden die Eigenschaft der Gerechtigkeit beilegt [1]), kann weder das valentinianische, noch das marcionitische, sondern nur das des Basilides sein. Eben auf dieses System führt auch die in dem besprochenen Abschnitt erkenntliche Christologie. Man hat in den drei bedeutenden Repräsentanten der Gnosis, Basilides, Valentin und Marcion drei verschiedene Formen des Doketismus gefunden [2]). Gehen wir überhaupt auf die beiden, den historischen Christus constituirenden Momente, den himmlischen Aeon und die menschliche Persönlichkeit zurück, so zeigt sich in diesen drei Systemen ein nothwendiger Fortschritt. Das erste System stellt beide Momente, den Aeon Christus und den Menschen Jesus, noch in eine ganz äußerliche Verbindung, die mit der Taufe beginnt, ohne je zu einer Einheit der Persönlichkeit zu werden; das zweite System dagegen läßt den psychischen Jesus schon von Anfang an durch eine wunderbare Oekonomie zu dieser Vereinigung vorbereitet werden, legt schon von Anfang an einen pneumatischen Bestandtheil in ihn. War somit die Substanzialität der menschlichen Natur bereits verflüchtigt, so konnte der letzte Schritt nur der sein, daß Marcion dieselbe ganz aufgab, für bloßen Schein erklärte, die historische Persönlichkeit des Erlösers gänzlich mit dem spiritus salutaris identificirte. Wird daher in obiger Disputation die Person Jesu ausdrücklich von der vollkommenen Erkenntniß des Absoluten ausgeschlossen, so war dieses nur bei seiner vollen persönlichen Verschiedenheit von dem Aeon Christus möglich, so kann die

1) Man vrgl. Clem. Al. Str. IV, 539 B: *Βασιλείδης — δικαιοσύνην δὲ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.*

2) Baur Gnosis S. 258 ff.

Christologie des bestrittenen Systemes nur die basilidianische sein [1]).

§. 11.

Die überarbeiteten Theile der Disputation.

So evident in dem besprochenen Abschnitt die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten des basilidianischen Systems hervortreten, so kommt doch im Folgenden Manches vor, was unmöglich auf dasselbe bezogen werden kann. Es sind nicht bloß Modificationen dieses Systems, welches nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt nach Rom gekommen sein könnte, es sind offenbare Zusätze und Umänderungen späterer Zeiten, welche uns nur selten noch in den folgenden Ab-

---

1) Für die Beziehung dieses Abschnittes auf Basilides kann auch noch folgendes Datum angeführt werden. Auch wenn B. sein System auf Petrus durch einen gewissen Glaukias zurückzuführen suchte, so muß er doch zu dem Apostel Paulus in ein befreundetes Verhältniß getreten sein, was auch aus seiner Lehre vom Glauben und aus seiner Hochschätzung der paulinischen Stelle Röm. 7, 9 hervorgeht (vrgl. Neander KG. I, 2, 698. 719). War aber dieses System vorwiegend aus der Entwickelung des Paulinismus hervorgegangen, so erklärt sich erstlich wie die Polemik gegen dasselbe an die ältere gegen den Apostel als Fortsetzung angeschlossen werden konnte. Ferner erklärt sich daraus, wie gerade die bitteren Worte des Paulus gegen die Judaisten 2 Kor. 11, 14 mit solchem Nachdruck gegen Simon retorquirt werden. Rec. II, 18: Quid ergo delinquunt homines si malignus transformans se in splendorem lucis majora repromittit hominibus, quam ipse conditor Deus? Nur so möchte es zu erklären sein, daß wie Schliemann S. 312 sehr richtig bemerkt, die Recognitionen hier eine paulinische Stelle berücksichtigen. Uebrigens ist die Berücksichtigung paulinischer Briefe, die Schliemann Rec. I, 35 (1 Kor. 10, 4), II, 21 (Röm. 1, 20), II, 71 (1 Kor. 10, 20) annimmt, höchst unwahrscheinlich. — Es verdient bemerkt zu werden, so zufällig es ist, daß auch Semler bei der Erörterung des basilidianischen Systems (Einleitung zu Baumgarten's Untersuchung theol. Streitigkeiten I, 136) die in unserer Disputation von Simon vorgetragenen Lehren zur Sprache bringt. Man könnte, meint er, nach dieser Schrift schon dem Simon den gnostischen Dualismus beilegen. „Allein es ist diese Schrift viel zu spät erdichtet worden, als daß man die wahren Gründe und den innern Zusammenhang der Lehrsätze aus solchen untergeschobenen Gesprächen und theils Gewäschen und Gakeleien sicher und zuverlässig herleiten könne.“

schnitten den ursprünglichen Inhalt der Disputation durchscheinen lassen.

Es ist leicht begreiflich, daß in der Controverse mit den gnostischen Systemen auch die Unendlichkeit Gottes zur Sprache kommen mußte; die Gnostiker konnten dem particulären Gott der gläubigen und ungläubigen Juden das Prädicat der Unendlichkeit nicht zugestehen. Daher lenkt denn Petrus von Rec. II, 67 an auf dieses Thema hin, will nachweisen, daß auch das Gesetz den Begriff der Unendlichkeit Gottes enthält, was schon das *K. II.* in seinem 2. Buche nachzuweisen versucht hatte. Ehe er aber zu diesem Gegenstande übergehen kann, muß er sich über den begrenzten und endlichen Himmel aussprechen. Es muß im höchsten Grade befremden, daß c. 68 dem Simon die Behauptung in den Mund gelegt wird, es gebe nur einen Himmel, den sichtbaren, wogegen Petrus das Dasein von zwei Himmeln vertheidigt. Die 365 Himmel des Basilides[1]) können doch unmöglich bis auf einen einzigen zusammengeschmolzen sein. Die Disputation des ersten Tages bricht hier ab; aber glücklicherweise ist uns die ächte Lehre des Simon in den Worten enthalten, mit denen er am folgenden Tage beginnt. „Repeto abs te, quae hesterno promiseras; dicebas enim ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod duo tantum sint coeli et ipsi creati, sed superius esse lucis illius sedem, in qua solus in aeternum residet ineffabilis pater. Ad illius vero coeli similitudinem factum esse etiam istud visibile coelum, quod et transiturum confirmabas[2]).“ Es geht aus dieser Stelle hervor, daß dem Simon die Annahme zweier Himmel nicht genügt, und wir müssen in dieser Andeutung noch die ursprüngliche Gestalt unserer Umarbeitung erkennen. Das Gespräch richtet sich übrigens an diesem Tage zunächst auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Simon drängt auf eine entschiedene Antwort, woher das Böse seinen Ursprung haben könne, wenn doch alle Dinge von Gott erschaffen seien (c. 15). Auf die Zerlegung dieser Frage in drei bestimmtere 1) si est

---

1) Irenaeus adv. haer. I, 24, 3. II, 35, 1.
2) Rec. III, 14.

malum 2) quid sit malum 3) unde sit, welche sich auch in der gegenwärtigen Inhaltsangabe des 6ten Buches des Kerygma findet, wird im Folgenden nur wenig Rücksicht genommen. Petrus dringt darauf, daß nach den Hebräern das Böse nicht subsistirt, keine eigene außer der Freiheit des Geistes liegende Subsistenz hat, kein selbständiges, reales Princip ist (c. 16 ff. [1]). Es ist dem rein praktischen, allem Theoretischen abgeneigten Standpunct, welchen Petrus einnimmt, nur angemessen, wenn c. 20 diese rein speculative Untersuchung als zum höchsten Ziele des Menschen, dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, überflüssig dargestellt wird. Petrus hält sich bei der Entscheidung über diese schwierige Frage nur an die im praktischen Bewußtsein unmittelbar gegebene Freiheit des Willens, ohne welche keine sittliche Zurechnung stattfinden würde. Die Wahlfreiheit ist die unerläßliche Bedingung einer sittlichen Weltordnung, einer gerechten Vergeltung; nur diejenigen Handlungen sind zurechnungsfähig, die auch anders hätten geschehen können (c. 22—25). Es ist in der That auffallend, daß Simon c. 21 als entschiedener Gegner der Wahlfreiheit erscheint. Unmöglich kann dieses auf Basilides passen, der von einer Leugnung der Willensfreiheit noch ganz entfernt war. Es giebt kaum einen Gnostiker, welcher von größerem sittlichen Ernste durchdrungen gewesen wäre; jedes Leiden, von welchem der Mensch betroffen wird, ist nach ihm nur die Strafe einer früheren Verschuldung, und das irdische Leben selbst die Strafe für eine in einem früheren Leben begangene Schuld [2]). Entschieden hat der Mensch nach diesem System auch jetzt noch die Kraft, das Böse abzuwehren; Isidorus sagt in seinem Werke *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* gegen diejenigen, welche sich wegen ihrer Vergehungen durch die der Seele anhaftenden *προσαρτήματα* entschuldigt glauben: *δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας* [3]), setzt also entschieden die Fähigkeit

---

1) Zur Sache vgl. Rec. IV, 23 ff.

2) Man vrgl. seine Aeußerungen über den Märtyrertod bei Clem. Al. Str. IV, 506.

3) Bei Clem. Al. Str. II, 409, C.

der besseren, unvergänglichen Seele voraus, über die ihr anhaftenden unreinen Bestandtheile den Sieg zu gewinnen. Nur insofern ist die Willensfreiheit in diesem System beschränkt, als sie für sich nicht hinreicht, um positiv die Gerechtigkeit vor Gott, die Erlösung zu erlangen. Nur in Folge überirdischer Erwählung tritt der Glaube ein [1]). Deßhalb dringt Clemens von Alexandrien gegen Basilides so bestimmt darauf, daß auch der Glaube als Resultat freier Selbstbestimmung angesehen werden muß, daß der Mensch nicht von Natur gläubig und erwählt sein kann [2]). Aber auch nur in dieser Hinsicht wird die göttliche Causalität als unbedingt gedacht; das böse Princip andererseits wirkt nicht mit Naturnothwendigkeit, der Mensch kann als sittliches Wesen ihm Widerstand leisten. Uebrigens leugnet selbst nicht einmal das valentinianische System, in welchem doch die Verschiedenheit der menschlichen Naturen so bestimmt behauptet wird, völlig die Wahlfreiheit des Menschen. Nur das Resultat ist durch die ursprüngliche Natur vorherbestimmt, wie die hylischen Naturen nicht erlöst werden können, so müssen die pneumatischen erlös't werden; aber in allen einzelnen, bestimmten Handlungen hat die Freiheit des Willens noch vollen Spielraum. Auf die Rec. III. 21 aufgestellte Frage: constat ergo apud te, quia est aliquid in arbitrii potestate? antwortet kein einziges gnostisches System: nequaquam. Man beachte nur die Art, wie Irenäus und Origenes die Willensfreiheit gegen die Gnostiker vertheidigen [3]). Es sind nur die Anfangs- und Endpuncte der menschlichen Natur, ihres höchsten und niedrigsten geistigen Lebens, bereits jenseit der menschlichen Willkür hinaufgerückt. In jenem Umfange war die Willensfreiheit nur gegen den heidnischen Fatalismus, besonders der Stoiker zu vertheidigen, und diese Stelle unserer Disputation kann nur von einer späteren Hand herrühren.

---

1) Bei Clemens von Alex. Str. II, 363 B: *κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν.*

2) A. a. O. vrgl. IV, 540. V, 546.

3) Adv. haer. IV, 37—39; de princ. II, 9, 5. 6.

Von III, 26 an scheint die jetzige Redaction der Recognitionen wieder zu dem im Anfang (c. 14) angegebenen Gange der ursprünglichen Disputation zurückzukehren. Zwar der erste Theil der Streitfrage, die Unendlichkeit Gottes, ist in der jetzigen Redaction der Recognitionen fast ganz verdrängt; aber der andere, welcher mit jenem in dem wesentlichsten Zusammenhang steht, die Lehre von den beiden Himmeln ist ziemlich erhalten. Wenn die Zahl der zum Reiche Gottes würdigen Seelen erfüllt ist, so wird der sichtbare Himmel aufgerollt werden, wie ein Buch, und der obere Himmel selbst sichtbar werden. Die Seelen der Frommen werden dann mit ihren Leibern im Lichte ewig leben, wie die Gottlosen im Feuer der Hölle ewige Strafen erleiden werden. Der sichtbare Himmel ist von Anfang an nur dazu erschaffen, damit keine Unwürdigen Gott schauen; ist er hinweggenommen, so werden die, welche reines Herzens sind, den Engeln gleich ohne fleischliche Leiber Gott schauen (III, 26—30). Wir werden durch diese Auseinandersetzung völlig in den archaistischen Vorstellungskreis des Anti-Basilides zurück versetzt und können es uns aus diesen Prämissen leicht erklären, wie das über die Unendlichkeit Gottes Gesagte später so anstößig sein konnte, daß es ganz ausgelassen wurde. Durch die vielfachen Abänderungen mag auch die ausdrückliche Entschuldigung III, 32 veranlaßt sein, welche sich auch auf die Abweichung von diesem antibasilidianischen Nachtrage beziehen kann.

Für den dritten und letzten Tag der Disputation wurde schon c. 30 als Thema die Unsterblichkeit der Seele gestellt. Was die Eschatologie betrifft, so konnte Basilides nur ebenso, wie alle Gnostiker, insofern mit der herrschenden Ueberzeugung in Conflict gerathen, als er die Auferstehung des Leibes leugnete. Er lehrte nach Irenäus adv. haer. I, 24, 5: animae autem solius esse salutem; corpus enim natura corruptibile existit. Nur in sofern kann er die Unsterblichkeit der Seele geleugnet haben, als er nach dem ganzen Charakter seines Systems eine endliche Vernichtung der Bösen annehmen mußte. Die Seelen, welche der Erlösung nicht gewürdigt werden, können nur dem Reiche der Finsterniß anheimfallen, und da sie ihrem Ursprunge nach höherer Natur sind, wohl nur

mit völliger Vernichtung enden. Allein diese Lehre war in dem christlichen Alterthum keineswegs so singulär, da man entschieden leugnete, daß der Mensch von **Natur** unsterblich sei [1]; zu ihr neigt sich daher auch der Verfasser der Homilien. **Basilides** konnte daher nur durch seine Leugnung der leiblichen Auferstehung Anstoß erregen, wie dieses denn auch nach allen Zeugnissen des Alterthums der einzige Anstoß war, den die gnostischen Systeme erregten. Wenn daher in unserem Abschnitt Simon als völliger Heide erscheint, die Unsterblichkeit der Seele überhaupt leugnet, so können wir hierin, wie in der Debatte über die Willensfreiheit, nur eine Ueberarbeitung weit späterer Zeit erkennen, in welcher innerhalb der Kirche der Friede gesichert war, und man nur noch gegen die absterbende philosophische Weltanschauung des Heidenthums zu kämpfen hatte. Doch ist diese Auseinandersetzung an eine andere geknüpft, welche zwar nicht zu der ursprünglichen Gestalt der Disputation gehören kann, aber leicht den Schein erregen möchte, als sei sie zur Zeit des **Marcion** eingeschoben. Denn die Gerechtigkeit Gottes, durch welche die Unsterblichkeit begründet werden soll, wird hier ausdrücklich als vereinbar mit seiner Güte dargestellt. Beide Eigenschaften haben sich so getheilt, daß die Güte in der gegenwärtigen Welt, in welcher Gott Gerechte und Ungerechte mit Wohlthaten überhäuft, die Gerechtigkeit am Tage des Gerichts hervortritt (c. 37). Dagegen trägt Simon c. 38 die Behauptung vor, ein und dasselbe könne nicht zugleich gütig und gerecht sein. Indeß kann auch ein Späterer, welcher nach der gnostischen Zeit lebte, hier die bekannte Behauptung des berühmten Häretikers im Auge gehabt haben; war der Simon unserer Litteratur ja das allgemeine Repertorium für jede Irrlehre. Dem Simon also wird die entschiedene Leugnung der Unsterblichkeit in den Mund gelegt [2]. Hierdurch konnte sich kein Gnostiker getroffen fühlen.

---

1) Vrgl. **Muenscher-Coelln** Lehrb. d. D. G. 3. Aufl. §. 87. S. 333 ff. **Zeller** Theol. Jahrb. 1847, Heft 3.

2) Petrus sagt Rec. III, 42: Post haec — animam nunc adseveras esse mortalem, uti ne futurorum spe recte justeque vivatur. Nam

Wohl behauptet Herakleon ausdrücklich, die Seele sei an sich eben so sterblich, wie der Körper; aber zugleich behauptet er die Empfänglichkeit der Seele für die Unsterblichkeit, in den Erlös'ten kann das Verwesliche auch das Unverwesliche anziehen [1]). So nimmt denn auch Justin nur daran Anstoß, daß die Gnostiker eine rein geistige und sogleich auf das gegenwärtige Leben folgende Unsterblichkeit lehren, *οἱ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* [2]). Wir sehen, die ursprüngliche Polemik gegen Basilides ist fast überall durch Aenderungen einer weit späteren Zeit verdrängt, und nur die Disputation des ersten Tages ist in ihrer ächten Gestalt auf uns gekommen [3]).

---

utique si desperantur futura, quid nisi abscidatur misericordia, luxuriae indulgeatur et voluptatibus, ex quibus omnem insurgere injustitiam constat.

1) Origenes sagt über Herakleon's Erklärung der Heilung des Sohnes des *βασιλικός* Joh. 4, 46 ff.: *οὐκ οἶδα δὲ ὅπως εἰς τὸ Ἤμελλεν ἀποθνήσκειν, κινηθεὶς οἴεται ἀνατρέπεσθαι τὰ δόγματα τῶν ὑποτιθεμένων ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχήν, εἰς τὸ αὐτὸ συμβάλλεσθαι ὑπολαμβάνων καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα ἀπόλλυσθαι ἐν γεέννῃ. καὶ οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν, αὐτὴν λέγων εἶναι τὸ ἐνδυόμενον ἀφθαρσίαν φθαρτὸν καὶ ἀθανασίαν θνητόν, ὅταν καταπόθῃ ὁ θάνατος αὐτῆς εἰς νῖκος.* Tom. in Joh. XVIII. p. 255, C. Huet.

2) Dial. c. Tryph. p. 307 A. vgl. Irenäus adv. haer. V, 31, 2.

3) Es ist möglich, daß auch noch der Anfang der dritten Disputation, in welchem die Verschiedenheit der Naturen bestritten wird (III, 35: non est in natura, sed in eruditione diversitas) bestritten wird, und Simon die Gnosis, die Erkenntniß des Höchsten, auf ein unmittelbares Wissen zurückführt, der ältesten Grundlage angehört: „In artibus his quas usus communis habet, verum est, quod unusquisque nisi didicerit nesciat; in verbo vero scientiae, statim ut audierit quis, didicit." So findet der Glaube nach Basilides (bei Clem. Al. Str. II, 363) die Erkenntnisse *ἀναποδείκτως καταλήψει μόνῃ νοητικῇ.* Was das Erstere betrifft, so streifte die basilidianische Lehre von der übernatürlichen Erwählung schon so nahe an die Lehre von einer Verschiedenheit der menschlichen Naturen, daß Origenes den Basilides in dieser Hinsicht ganz mit Valentin und Marcion zusammenstellt (de princ. II, 9, 5. vgl. Clem. Al. Str. l. l. und V, 546).

Nach Beendigung der Disputation folgt III, 51—62 eine Unterredung des Petrus mit seinen Begleitern, welche manche eigenthümlichen Vorstellungen enthält und namentlich die Grundlage der späteren Syzygientheorie darlegt. Simon hat deßhalb die Freiheit und die Macht, seine verführenden Wunder zu vollbringen, weil Gott die Freiheit des Willens nicht beschränken will. Daher hat er für die beiden Classen der Menschheit, die Guten und die Bösen, je einen Herrscher bestimmt, welche ächt ebionitische Vorstellung aus der Abhandlung de praefinitione et fine, dem 3ten Buche der Grundschrift aufgenommen wird (c. 52). Auch das Folgende lehnt sich an die geschichtliche Anschauung der Grundschrift an. Schon in der irdischen Geschichte treten beide Principien in entschiedenen Gegensatz; nach der Zahl der 10 Plagen Aegyptens sind für die gegenwärtige Welt zur Versuchung eben so viele Paare bestimmt, in denen der Gegensatz des guten und bösen Princips hervortritt (c. 55), der auch als Gegensatz des Rechten und Linken (dextera signa c. 60) vorgestellt sein muß. Diese 10 Paare, welche die verschiedenen Perioden der Geschichte bezeichnen, sind 1) Kain und Abel, 2) die Giganten und Noa, 3) Pharao und Abraham, 4) die Philister und Isaak, 5) Esau und Jakob, 6) die Magier und Moses, 7) der Versucher und des Menschen Sohn, 8) Simon als Repräsentant der Häretiker, und Petrus, 9) die Völker der Erde und die Verkündiger des Wortes [1]), 10) der Antichrist und der wieder erscheinende Christus (c. 61). Das böse Princip geht immer zeitlich voran und ist schon hierdurch kenntlich, das gute tritt nur als Reaction gegen das böse Princip auf (c. 39). Vergleichen wir diese Darstellung mit der Grundschrift, an welche sie sich offenbar anlehnt, so unterscheidet sie sich von dieser schon dadurch, daß sie die geschichtliche Entwickelung unter bestimmtere Gesichtspuncte stellt, nach bestimmteren Perioden abtheilt. Verglei-

---

1) C. 61. Nonum omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes. Es ist hier nur ein Missionar erwähnt, weil Petrus der Repräsentant aller ist.

chen wir aber den antibasilidianischen Abschnitt, so kennt auch dieser wohl von Adam bis Jesus 7 Koryphäen, von welchen die wahre Religion getragen wird (II. 47), wie unsere Darstellung 7 Paare bis zur ersten Erscheinung Jesu annimmt; aber statt des Abel hat er Adam, sein Henoch fehlt hier, wo (Adam-) Jesus selbst schon das 7te Glied bildet. Auch deßhalb kann unsere Darstellung, die übrigens schon dadurch als eine fremdartige erscheint, daß sie außerhalb der Disputation vorgetragen wird, nicht von demselben Verfasser herrühren, weil sie den Gegensatz bereits noch weiter in die christliche Zeit hinein führt, den Kampf mit der Häresie, in dessen frischer Gegenwart sich jene Disputation bewegt, nur als die vorletzte Periode betrachtet, auf welche vor der Wiederkunft Christi noch die Verkündigung des Wortes unter den Heiden folgt. Uebrigens gehört dieser Abschnitt sicherlich einer sehr frühen Zeit an, und man könnte ihn fast gleichzeitig mit der antibasilidianischen Umarbeitung setzen, als einen Anhang betrachten, welcher ganz selbständig der Grundschrift beigefügt wurde. Darauf könnte die spätere Aufnahme und Vollendung dieser Syzygienlehre in den Homilien führen, in welchen dieser Gegensatz einerseits über die Geschichte hinaus in die transcendente Sphäre hinaufgerückt ist, andererseits auch weiter auf alle kosmischen Verhältnisse ausgedehnt, auch bestimmter antimarcionitisch gefärbt ist. Man denkt aber am sichersten an die erste Zeit des auftretenden Marcionismus, da in den Syzygien des Valentin das weibliche Moment noch nicht das böse ist.

In dem Folgenden (III, 65 — 67) führt Petrus den Episkopat und eine geordnete kirchliche Verfassung in Cäsarea ein. Dem Bischof werden 12 Presbytern und 4 Diakonen beigeordnet, und die Function dieser kirchlichen Beamten wird so angegeben, daß dem Bischof die Glaubenslehre, den Presbytern die Seelsorge, den Diakonen die Disciplin obliegt. „Audite ergo eum (Zachaeum) attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a Presbyteris, a Diaconibus vero ordinem disciplinae“ (c. 66). Auch hier also erscheint, wie wir bereits in der Grundschrift bemerkten,

der Episkopat als eine von den Presbytern verschiedene Würde [1]). Indeß fällt unsere Stelle schon in eine Zeit, in welcher die Stürme der Gnosis und der Verfolgungen bereits das Bedürfniß nach einer festen Centralisation der kirchlichen Verfassung hervorgerufen hatten. Da wir in den Homilien diese Anordnungen über die Gewalt des Bischofs bereits weit ausgebildeter finden, so ist vollends kein Grund vorhanden, sie unserem Anti-Basilides abzusprechen, welcher den Petrus, ehe er dem Simon nach Rom folgte, in Cäsarea diejenige kirchliche Verfassung einrichten ließ, welche ihm, zumal in dieser gnostischen Zeit, für die ganze Kirche als die empfehlenswertheste erschien.

Wir haben also eines der bedeutendsten Documente für die Geschichte des zweiten Jahrhunderts aufgefunden, welches uns in die erste Zeit des Conflicts der Kirche mit der Gnosis versetzt. Freilich ist auch bei diesem veränderten Standpunct die Controverse substanziell dieselbe geblieben, auch jetzt dreht sich noch Alles um die Streitfrage, ob das Christenthum als eine absolut neue Schöpfung oder nur als Fortsetzung der jüdischen Religion anzusehen ist. Daher ist es erklärlich, wie diese Umarbeitung auf der Grundlage jener älteren Grundschrift vorgenommen, die Polemik gegen den Heidenapostel in der Polemik gegen den gnostischen Simon fortgesetzt werden konnte. Wir sahen das judenchristliche Bewußtsein im Kampfe mit einem der eigenthümlichsten und sinnigsten gnostischen Systeme, welches sehr bald in Rom Anklang

---

1) Vgl. oben S. 40, Anm. Es verdient bemerkt zu werden, daß dagegen noch Clemens von Alexandrien die Identität der Presbytern und Bischöfe voraussetzt, wenn er überhaupt nur zwei kirchliche Aemter, Presbytern und Diakonen, annimmt. Während die Verehrung, der Dienst Gottes nur einfach und ungetheilt ist, so ist dagegen das dienstliche Verhältniß zwischen Menschen (*ἡ περὶ ἀνθρώπους θεραπεία*) ein zwiefaches, ein actives und ein passives (*βαλτιωτική* und *ὑπηρετική*). Zu jener gehört die Heilkunst des Leibes und die der Seele, die Philosophie, zu dieser Classe gehört der Gehorsam der Kinder und Unterthanen. Nach dieser Eintheilung hat auch die Kirche ein doppeltes Amt, *ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν δὲ ὑπηρετικὴν οἱ διάκονοι* (Str. VII, 700 D.).

gründet haben muß [2]. [illegible]
[illegible]

Unsere Schriften haben uns einen tiefen Blick in die Entstehungsgeschichte des christlichen Alterthums thun [illegible]. Schriften, die bei einer Partei im größeren Ansehen standen, erhielten mit der Zeit und je nach den Bedürfnissen der Gemeinde durch Zusätze, Auslassungen und Umarbeitungen eine veränderte Gestalt, sie waren der Rahmen, in welchen jede Zeit ihr Bild hinein zeichnete. Sie erhielten mit der Zeit immer neue und sehr veränderte Auflagen, ihre Stämme trieben immer neue Zweige, durch welche zum Theil die älteren zurückgedrängt wurden und verdorren mußten. Sie reicht die Wurzel unserer kanonischen Evangelien in das tiefste Alterthum hinein, aber die Genesis dieser Evangelien genau aufzudecken, ihre Geschichte zu beschreiben, ist eine der schwierigsten Aufgaben der Kritik. Schließt sich aber unsere Umarbeitung noch an die äußeren Umrisse der Grundschrift an, so werden wir jetzt zu solchen selbständigen Nachträgen, oder wenn man die Reise nach Rom hinzunimmt, zu solchen Einschaltungen übergehen, welche über ihren Rahmen hinausgehen. In der ursprünglichen Gestalt unserer Umarbeitung, wie sie noch den apostolischen Constitutionen vorlag, flieht Simon von Cäsarea unmittelbar nach Rom. Auch nach Rec. III, 64 schlägt er diese Richtung ein; aber schon c. 65 wird angedeutet, daß noch Manches dazwischen treten soll; weil Simon die Heiden mit seiner Irrlehre bekannt machen will, muß sich Petrus entschließen, ihm auf dem Fuße zu folgen, um zu verhüten, daß seine Lehre Eingang finde. So wird denn in der gegenwärtigen Gestalt der Recognitionen unser Blick schon jetzt auf die Heidenwelt hingewandt, Petrus tritt jetzt als Heidenmissionar auf.

---

2) Man vrgl. Justin Dial. c. Tryph. p. 253, K.

III. Erste Fortsetzung, die Reisen (Περίοδοι) des Petrus, (Rec. IV—VII).

§. 12.

Aeußere Oekonomie der Reisen des Petrus.

Der Abschnitt, zu welchem wir jetzt übergehen, ist auch in den Homilien erhalten, und es wird uns dadurch die Einsicht in seine ursprünglichen Tendenzen erleichtert. Seine äußere Einleitung ist in den Recognitionen weit angemessener und ursprünglicher, als in den Homilien. Wir haben gesehen, daß der antibasilidianischen Umarbeitung nur vier Begleiter des Petrus eigenthümlich sind. Obgleich nun bereits Rec. II, 1 schon 12 Begleiter des Petrus namentlich aufgeführt sind, so wird doch durch die Art, wie III, 68, als Petrus sich zur Reise anschickt, die Zwölfzahl ausdrücklich hergestellt wird, angedeutet, daß diese Zahl von Begleitern erst in dem folgenden Abschnitt einheimisch ist. Ursprünglich wählte Petrus sich diese Begleiter erst, als er sich zur Reise anschickte. Was ihre Personen betrifft, so läßt sich schon von vorn herein erwarten, daß sie, was von Clemens und Aquila ohnehin schon offenbar ist, aus der Geschichte der römischen Kirche entlehnt sind. So scheint auch der Bruder des Zachäus, Rubelus, Ῥούβιλος mit dem Rufus identisch zu sein, dessen der Anhang des Römerbriefes 16, 13 Erwähnung thut, ebenso mit dem Sohne des Simon von Kyrene, welchen das römische Markus-Evangelium 15, 21 allein erwähnt. So erscheinen Alexander und Rufus auch in dem Bruchstück der Acta Petri et Andreae, welches kürzlich Thilo herausgegeben hat[1]), in Rom und in der Begleitung des Petrus. — Nach den Recognitionen hält Pe-

1) In einem Hallischen Programm von 1846, nachdem es früher nur von Woog veröffentlicht war (Presbyterorum et Diaconorum Achajae de martyrio S. Andreae apostoli epistolae encyclicae Lips. 1749, p. 401 sqq.). Daß diese beiden Personen mit den bei Markus erwähnten identisch sind, vermuthet Thilo zu §. 1. mit Recht, die πόλις τῶν βαρβάρων §. 2. kann wohl nur Rom sein.

Von III, 26 an scheint die jetzige Redaction der Recognitionen wieder zu dem im Anfang (c. 14) angegebenen Gange der ursprünglichen Disputation zurückzukehren. Zwar der erste Theil der Streitfrage, die Unendlichkeit Gottes, ist in der jetzigen Redaction der Recognitionen fast ganz verdrängt; aber der andere, welcher mit jenem in dem wesentlichsten Zusammenhang steht, die Lehre von den beiden Himmeln ist ziemlich erhalten. Wenn die Zahl der zum Reiche Gottes würdigen Seelen erfüllt ist, so wird der sichtbare Himmel aufgerollt werden, wie ein Buch, und der obere Himmel selbst sichtbar werden. Die Seelen der Frommen werden dann mit ihren Leibern im Lichte ewig leben, wie die Gottlosen im Feuer der Hölle ewige Strafen erleiden werden. Der sichtbare Himmel ist von Anfang an nur dazu erschaffen, damit keine Unwürdigen Gott schauen; ist er hinweggenommen, so werden die, welche reines Herzens sind, den Engeln gleich ohne fleischliche Leiber Gott schauen (III, 26—30). Wir werden durch diese Auseinandersetzung völlig in den archaistischen Vorstellungskreis des Anti-Basilides zurück versetzt und können es uns aus diesen Prämissen leicht erklären, wie das über die Unendlichkeit Gottes Gesagte später so anstößig sein konnte, daß es ganz ausgelassen wurde. Durch die vielfachen Abänderungen mag auch die ausdrückliche Entschuldigung III, 32 veranlaßt sein, welche sich auch auf die Abweichung von diesem antibasilidianischen Nachtrage beziehen kann.

Für den dritten und letzten Tag der Disputation wurde schon c. 30 als Thema die Unsterblichkeit der Seele gestellt. Was die Eschatologie betrifft, so konnte **Basilides** nur ebenso, wie alle Gnostiker, insofern mit der herrschenden Ueberzeugung in Conflict gerathen, als er die Auferstehung des Leibes leugnete. Er lehrte nach **Irenäus** adv. haer. I, 24, 5: animae autem solius esse salutem; corpus enim natura corruptibile existit. Nur in sofern kann er die Unsterblichkeit der Seele geleugnet haben, als er nach dem ganzen Charakter seines Systems eine endliche Vernichtung der Bösen annehmen mußte. Die Seelen, welche der Erlösung nicht gewürdigt werden, können nur dem Reiche der Finsterniß anheimfallen, und da sie ihrem Ursprunge nach höherer Natur sind, wohl nur

den Apostel ausdrücklich diese Sitte beobachten, er badet sich an jedem Abende, vor dem mit einer Eucharistie verbundenen Mahle [1]). Was das Verhältniß der beiden Recensionen, in

---

1) Rec. IV, 3. Ipse vero quum lavisset in mari, cibo sumpto quievit in vespera. Am Abend nach der ersten Rede wird freilich c. 37 nur das Mahl erwähnt, aber nach der zweiten Rede wird ausdrücklich ein solches Bad des Petrus erzählt. V, 36. Ideo ubi turbae abscessere, Petrus aquis quae in hortu fluebant corpus diluens una cum ceteris volentibus, humi sterni jussit sub arbore quadam, cujus umbra erat plurima, — Atque ita cibo sumpto, Hebraeorum ritu gratias agens Deo etc. Rec. VI, 15 wird ebenfalls nur das Mahl erwähnt. In den Homilien wird am ersten Tage zu Tripolis nach dem Bade und einem Frühstücke am Morgen Hom. VIII, 3 nur das Abendmahl erwähnt, VIII, 24: *τροφῆς μεταλαβὼν διανέπαυεν ἑαυτὸν τῷ ὕπνῳ;* aber am zweiten Tage heißt es IX, 23 *αὐτὸς λουσάμενος καὶ τροφῆς μεταλαβὼν ὕπνωσεν.* Am dritten Tage badet er sich wieder des Morgens X, 1 und noch einmal am Abend c. 26: *τῶν οὖν ἄλλων ἀναχωρησάντων ὁ Πέτρος ἐν τῷ ἐκεῖ ὑδροχοίῳ λουσάμενος σὺν τοῖς θελήσασι — εὐλογήσας οὖν καὶ εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἐπὶ τῷ εὐφρανθῆναι, κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν*, vgl. auch XI, 1. VII, 12. (*βαπτίσας*). So werden wir uns denn Beides zusammen, das Bad und das Abendmahl als die stehende Gewohnheit des Apostels denken müssen und auch das erstere mit einschließen, wenn es Hom. XI, 34 heißt: *καὶ συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβὼν ἡσύχασεν.* Daß die Art des Mahles wesentlich eine religiöse ist, daß eigentlich jedes Mahl eine Eucharistie ist, geht schon aus den angeführten Stellen hervor. So heißt es auch Rec. I, 19 et post cibum, quum laudem dedisset Deo et gratias egisset; Rec. I, 74 (Hom. II, 53), II, 72. His dictis quum benedixisset, cibum sumsit, et post haec quum gratias egisset Deo, ingressus quievit. Das Mahl wird mit einem Segen eröffnet und schließt mit einer Danksagung, wie es auch Hom. I, 22 heißt: *εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας μετὰ τὸ κορεσθῆναι*, vgl. Hom. IV, 6. VI, 26. Diese Mahlzeiten werden in eine Kategorie mit der Eucharistie gestellt, zu welcher die Getauften sofort zugelassen werden, Rec. VI, 15. Hom. XI, 36, wo *εὐχαριστίαν κλάσας* statt *καλέσας* zu lesen ist, und zu welcher nur Gläubige und bereits Getaufte zugelassen werden. (Rec. II, 72. VII, 29. Hom. I, 22). Selbst die wiedergefundene Mutter des Clemens darf an dieser Agape nicht Theil nehmen Hom. XIV, 1. Sie bestanden in Brodt und Salz (Hom. XIV, 1), und letzteres wird daher häufig (Hom. IV, 6. VI, 26. XVII, 11) allein erwähnt. So wird auch im Briefe des Clemens an Jakobus die Agape mit ausdrücklicher Erwähnung des Salzes empfohlen. C. 9: *οἶδα δὲ ταῦτα ποιήσειν ὑμᾶς, ἐὰν ἀγάπην εἰς τὸν ὑμέτερον ἱδρύσητε νοῦν· πρὸς δὲ τὴν ταύ-*

welchen uns der Reisebericht des Petrus erhalten ist, betrifft, so kann schon hier bemerkt werden, daß in den Recognitionen die Reden zwar weit mehr verkürzt und zusammengezogen, aber treuer erhalten sind, während ihnen in den Homilien eine wesentlich veränderte Tendenz gegeben ist.

§. 13.

Inhalt der Reden des Petrus an die Heidenwelt.

Obgleich uns nur die Reden, welche Petrus zu Tripolis hielt, in den gegenwärtigen Recognitionen erhalten sind, so concentrirte sich doch gewiß gerade in ihnen die Tendenz des ganzen Reiseberichts, und so können wir auch jetzt noch aus ihrem schönen inneren Zusammenhang den ursprünglichen Charakter der *Περίοδοι* ziemlich vollständig erkennen. Indem sie durchgängig die Tendenz verfolgen, die Heiden zur Annahme des Christenthums zu bewegen, so wird zuerst das Heidenthum als Abfall von der im Christenthum erneuerten Urreligion dargestellt, der hauptsächlich durch die Dämonen bewirkt wurde. Nachdem sodann die praktischen Bedingungen und Erfordernisse der Rückkehr zu dieser Urreligion angege-

---

της εἴσοδον μία τίς ἐστιν ἱκανὴ πρόφασις; κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις. διὸ σπουδάζετε πυκνότερον συνέστιοι ἀλλήλων γίνεσθαι, ὡς δύνασθε, ὅπως αὐτὴν μὴ ἀπεμπολήσητε. Es erhellt aus diesen Stellen, wie unrichtig es ist, wenn Schliemann S. 229 sagt, der Feier des Abendmahles werde in den Homilien nur beiläufig an 2 Stellen XI, 36. XIV, 1 gedacht. Wir haben hier im Gegentheil die älteste Gestalt der Eucharistie; über die Sitte des täglichen Abendmahlgenusses vgl. Münscher-Cölln Lehrb. d. DG. I, 483. Die Ebioniten des Epiphanius gebrauchten ungesäuertes Brod und Wasser, übrigens vgl. Schwegler Montanismus S. 121 über die verschiedenen Weisen der ältesten Abendmahlsfeier, wo zu den angeführten Stellen noch Clem. Al. Str. I, 317, C. hinzugefügt werden kann. Jede Mahlzeit wurde auf diese Weise geheiligt; dasselbe geht aus der Art hervor, wie Tertullian das eheliche Zusammenleben eines gläubigen Weibes mit einem ungläubigen Manne schildert, ad uxorem II, 5: non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes, et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur. Es wird also wenigstens noch ein Stück geweihten Brodes vor der Mahlzeit genossen.

ben sind, werden positiv die Grundlehren derselben aufgestellt, und die vom Standpunkt des Heidenthums gegen den Uebertritt gemachten Einwendungen widerlegt. Den Beschluß macht die Empfehlung der Taufe.

Sehr passend wird die erste Rede mit einer Anrede des Petrus an seine Jünger eröffnet (Rec. IV, 4. 5). Jetzt ist das Wort des Herrn in Erfüllung gegangen: „die Erndte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige" (Matth. 9, 37. 38); jetzt kommen Viele vom Morgen und vom Abend, von Mitternacht und Mittag, um am Busen Abrahams, Isaaks und Jakobs zu liegen (Matth. 8, 11); jetzt hat Gott in den Heiden das Verlangen erregt, sein Wort zu hören, seinen Willen zu erfahren. Es ist dieses Zutrauen zu den Boten der Wahrheit ganz dasselbe, welches ehemals das Volk der Hebräer dem Moses schenkte. So ist also, was sonst das Privilegium dieses Volkes war, jetzt auch denen mitgetheilt, welche aus der Heidenwelt gläubig werden; beiden ist der Weg zum Heil eröffnet, an beide ist der Ruf Gottes ergangen, an die Hebräer durch Moses, an die Heiden durch Jesus. Aber freilich ist dieser göttliche Ruf, dieses durch Gott gewirkte Verlangen nicht ausreichend, wenn nicht die Werke hinzukommen [1]). Auf jene doppelte Berufung der Menschen beziehen sich die Worte des Herrn: Ich danke Dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Klugen verborgen und den Geringen offenbart hast [2]).

---

1) Rec. IV, 5. Operum vero ratio, potestati et arbitrio uniuscujusque permittitur, et hoc ipsorum est proprium (desiderium vero habere erga doctorem veritatis), hoc a patre coelesti donatum est. Da es sich hier wesentlich um die Unterscheidung desjenigen handelt, was nur Gott gewähren konnte, und desjenigen, was nur in dem freien Willen des Menschen steht, so erweisen sich die eingeklammerten Worte, die sich auch in manchen Handschriften finden, als ächt und im Texte unentbehrlich. Daher heißt es weiter: Sed salus in eo est, ut voluntatem ejus, cujus amorem et desiderium D e o l a r g i e n t e conceperis, facias, damit nicht das Wort des Herrn auf den Menschen Anwendung finde: „was nennet ihr mich Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage?"

2) Ganz übereinstimmend mit unseren kanonischen Evangelien, Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Dagegen Hom. VIII, 6. *ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρε-*

chen wir aber den antibasilidianischen Abschnitt, so kennt auch dieser wohl von Adam bis Jesus 7 Koryphäen, von welchen die wahre Religion getragen wird (II. 47), wie unsere Darstellung 7 Paare bis zur ersten Erscheinung Jesu annimmt; aber statt des Abel hat er Adam, sein Henoch fehlt hier, wo (Adam-) Jesus selbst schon das 7te Glied bildet. Auch deßhalb kann unsere Darstellung, die übrigens schon dadurch als eine fremdartige erscheint, daß sie außerhalb der Disputation vorgetragen wird, nicht von demselben Verfasser herrühren, weil sie den Gegensatz bereits noch weiter in die christliche Zeit hinein führt, den Kampf mit der Häresie, in dessen frischer Gegenwart sich jene Disputation bewegt, nur als die vorletzte Periode betrachtet, auf welche vor der Wiederkunft Christi noch die Verkündigung des Wortes unter den Heiden folgt. Uebrigens gehört dieser Abschnitt sicherlich einer sehr frühen Zeit an, und man könnte ihn fast gleichzeitig mit der antibasilidianischen Umarbeitung setzen, als einen Anhang betrachten, welcher ganz selbständig der Grundschrift beigefügt wurde. Darauf könnte die spätere Aufnahme und Vollendung dieser Syzygienlehre in den Homilien führen, in welchen dieser Gegensatz einerseits über die Geschichte hinaus in die transcendente Sphäre hinaufgerückt ist, andererseits auch weiter auf alle kosmischen Verhältnisse ausgedehnt, auch bestimmter antimarcionitisch gefärbt ist. Man denkt aber am sichersten an die erste Zeit des auftretenden Marcionismus, da in den Syzygien des Valentin das weibliche Moment noch nicht das böse ist.

In dem Folgenden (III, 65 — 67) führt Petrus den Episkopat und eine geordnete kirchliche Verfassung in Cäsarea ein. Dem Bischof werden 12 Presbytern und 4 Diakonen beigeordnet, und die Function dieser kirchlichen Beamten wird so angegeben, daß dem Bischof die Glaubenslehre, den Presbytern die Seelsorge, den Diakonen die Disciplin obliegt. „Audite ergo eum (Zachaeum) attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a Presbyteris, a Diaconibus vero ordinem disciplinae“ (c. 66). Auch hier also erscheint, wie wir bereits in der Grundschrift bemerkten,

der Episkopat als eine von den Presbytern verschiedene Würde [1]). Indeß fällt unsere Stelle schon in eine Zeit, in welcher die Stürme der Gnosis und der Verfolgungen bereits das Bedürfniß nach einer festen Centralisation der kirchlichen Verfassung hervorgerufen hatten. Da wir in den Homilien diese Anordnungen über die Gewalt des Bischofs bereits weit ausgebildeter finden, so ist vollends kein Grund vorhanden, sie unserem Anti-Basilides abzusprechen, welcher den Petrus, ehe er dem Simon nach Rom folgte, in Cäsarea diejenige kirchliche Verfassung einrichten ließ, welche ihm, zumal in dieser gnostischen Zeit, für die ganze Kirche als die empfehlenswertheste erschien.

Wir haben also eines der bedeutendsten Documente für die Geschichte des zweiten Jahrhunderts aufgefunden, welches uns in die erste Zeit des Conflicts der Kirche mit der Gnosis versetzt. Freilich ist auch bei diesem veränderten Standpunct die Controverse substanziell dieselbe geblieben, auch jetzt dreht sich noch Alles um die Streitfrage, ob das Christenthum als eine absolut neue Schöpfung oder nur als Fortsetzung der jüdischen Religion anzusehen ist. Daher ist es erklärlich, wie diese Umarbeitung auf der Grundlage jener älteren Grundschrift vorgenommen, die Polemik gegen den Heidenapostel in der Polemik gegen den gnostischen Simon fortgesetzt werden konnte. Wir sahen das judenchristliche Bewußtsein im Kampfe mit einem der eigenthümlichsten und sinnigsten gnostischen Systeme, welches sehr bald in Rom Anklang

---

1) Vgl. oben S. 40, Anm. Es verdient bemerkt zu werden, daß dagegen noch Clemens von Alexandrien die Identität der Presbytern und Bischöfe voraussetzt, wenn er überhaupt nur zwei kirchliche Aemter, Presbytern und Diakonen, annimmt. Während die Verehrung, der Dienst Gottes nur einfach und ungetheilt ist, so ist dagegen das dienstliche Verhältniß zwischen Menschen (*ἡ περὶ ἀνθρώπους θεραπεία*) ein zwiefaches, ein actives und ein passives (*βαλτιωτική* und *ὑπηρετική*). Zu jener gehört die Heilkunst des Leibes und die der Seele, die Philosophie, zu dieser Classe gehört der Gehorsam der Kinder und Unterthanen. Nach dieser Eintheilung hat auch die Kirche ein doppeltes Amt, *ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν δὲ ὑπηρετικὴν οἱ διάκονοι* (Str. VII, 700 D.).

gefunden haben muß [1]), den Gott der Väter gegen eine neue Götterwelt vertheidigen. Es giebt kein schlagenderes Zeugniß für die judenchristliche Gesinnung der damaligen kirchlichen Majorität, als diesen Kampf mit der aufblühenden Gnosis, und jedes gnostische System kann nur bei dieser Annahme wirklich verstanden und gewürdigt werden.

Unsere Schriften lassen uns einen tiefen Blick in die Litteraturgeschichte des christlichen Alterthums thun. Schriften, die bei einer Partei im größesten Ansehen standen, erhielten mit der Zeit und je nach den Bedürfnissen der Gegenwart durch Zusätze, Auslassungen und Umarbeitungen eine veränderte Gestalt, sie waren der Rahmen, in welchen jede Zeit ihr Bild hinein zeichnete. Sie erhielten mit der Zeit immer neue und sehr veränderte Auflagen, ihre Stämme trieben immer neue Zweige, durch welche zum Theil die älteren zurückgedrängt wurden und verdorren mußten. So reicht die Wurzel unserer synoptischen Evangelien in das tiefste Alterthum hinein, aber die Genesis dieser Evangelien genau aufzudecken, ihre Geschichte zu beschreiben, ist eine der schwierigsten Aufgaben der Kritik. Schloß sich aber unsere Umarbeitung noch an die äußeren Umrisse der Grundschrift an, so werden wir jetzt zu solchen selbständigen Nachträgen, oder wenn man die Reise nach Rom hinzunimmt, zu solchen Einschaltungen übergehen, welche über ihren Rahmen hinausgehen. In der ursprünglichen Gestalt unserer Umarbeitung, wie sie noch den apostolischen Constitutionen vorlag, flieht Simon von Cäsarea unmittelbar nach Rom. Auch nach Rec. III, 64 schlägt er diese Richtung ein; aber schon c. 65 wird angedeutet, daß noch Manches dazwischen treten soll; weil Simon die Heiden mit seiner Irrlehre bekannt machen will, muß sich Petrus entschließen, ihm auf dem Fuße zu folgen, um zu verhüten, daß seine Lehre Eingang finde. So wird denn in der gegenwärtigen Gestalt der Recognitionen unser Blick schon jetzt auf die Heidenwelt hingewandt, Petrus tritt jetzt als Heidenmissionar auf.

---

2) Man vrgl. Justin Dial. c. Tryph. p. 253, E.

III. Erste Fortsetzung, die Reisen (*Περίοδοι*) des Petrus, (Rec. IV—VII).

§. 12.

Aeußere Oekonomie der Reisen des Petrus.

Der Abschnitt, zu welchem wir jetzt übergehen, ist auch in den Homilien erhalten, und es wird uns dadurch die Einsicht in seine ursprünglichen Tendenzen erleichtert. Seine äußere Einleitung ist in den Recognitionen weit angemessener und ursprünglicher, als in den Homilien. Wir haben gesehen, daß der antibasilidianischen Umarbeitung nur vier Begleiter des Petrus eigenthümlich sind. Obgleich nun bereits Rec. II, 1 schon 12 Begleiter des Petrus namentlich aufgeführt sind, so wird doch durch die Art, wie III, 68, als Petrus sich zur Reise anschickt, die Zwölfzahl ausdrücklich hergestellt wird, angedeutet, daß diese Zahl von Begleitern erst in dem folgenden Abschnitt einheimisch ist. Ursprünglich wählte Petrus sich diese Begleiter erst, als er sich zur Reise anschickte. Was ihre Personen betrifft, so läßt sich schon von vorn herein erwarten, daß sie, was von Clemens und Aquila ohnehin schon offenbar ist, aus der Geschichte der römischen Kirche entlehnt sind. So scheint auch der Bruder des Zachäus, Rubelus, *Ῥούβιλος* mit dem Rufus identisch zu sein, dessen der Anhang des Römerbriefes 16, 13 Erwähnung thut, ebenso mit dem Sohne des Simon von Kyrene, welchen das römische Markus-Evangelium 15, 21 allein erwähnt. So erscheinen Alexander und Rufus auch in dem Bruchstück der Acta Petri et Andreae, welches kürzlich Thilo herausgegeben hat[1]), in Rom und in der Begleitung des Petrus. — Nach den Recognitionen hält Pe-

1) In einem Hallischen Programm von 1846, nachdem es früher nur von Woog veröffentlicht war (Presbyterorum et Diaconorum Achajae de martyrio S. Andreae apostoli epistolae encyclicae Lips. 1749, p. 401 sqq.). Daß diese beiden Personen mit den bei Markus erwähnten identisch sind, vermuthet Thilo zu §. 1. mit Recht, die *πόλις τῶν βαρβάρων* §. 2. kann wohl nur Rom sein.

trus nur zu Tripolis an 3 Tagen Reden, welche sich durchgängig auf die Heidenwelt beziehen, und diese zum Uebertritt zum Christenthum [1]) zu bewegen suchen. In den Homilien dagegen gehen den bedeutendsten und viertägigen Reden zu Tripolis (Hom. VIII. XI) noch kürzere, in Tyrus (Hom. VII, 2—4), in Sidon (c. 6—8), in Berytus (c. 9—11) voran, auch wird Hom. VII, 12 eine kurze Anwesenheit in Byblus erwähnt; gewiß ist die letztere Relation hierin vollständiger, und nur wenn der Aufenthalt des Petrus in mehreren Städten erzählt war, erklärt sich der Titel (*περίοδοι*) dieses Abschnittes vollkommen. Uebrigens setzen auch die Recognitionen den Aufenthalt des Petrus in diesen Städten voraus, ja sie führen noch einen in den Homilien gar nicht mehr erwähnten Aufenthaltsort an. Am ersten Tage kömmt Petrus nach Ptolemais und setzt daselbst 10 Tage lang seine Missionsthätigkeit fort, erst dann begiebt er sich nach Tyrus, Sidon, Berytus, um in Tripolis zu überwintern (Rec. III, 74. IV, 1). Nachdem er hier volle drei Monate gewirkt hat [2]), setzt er seine Reise nach Antiochien fort (Rec. VI, 15). Auch nach den Homilien (XI, 35. 36) hält er sich drei Monate in Tripolis auf. Wir haben also nur noch die bedeutendsten von den zahlreichern Reden, welche der ursprüngliche Reisebericht des Petrus enthielt. — Schon **Epiphanius** berichtet, daß sich die Ebioniten für ihre täglichen heiligen Waschungen auf die in den Reisen des Petrus erzählte Gewohnheit des Apostels beriefen [3]). Auch in seiner jetzigen Gestalt läßt der Reisebericht in beiden Recensionen

---

1) Es sei ein für allemal bemerkt, daß sich der Name **Christiani** in den Recognitionen nur einmal, und zwar gerade in diesem Abschnitt IV, 20 findet. Die Christen werden noch immer **Judaei**, **Hebraei** genannt; in den Homilien findet sich der Christenname geradezu niemals.

2) Nach Rec. VI, 1 ff. ist Petrus noch im Anfange des **Frühlings** in Tripolis.

3) Haer. XXX, 15. *ἐν ταῖς οὖν Περιόδοις τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν καταψευσάμενοι Πέτρου κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν κ. τ. λ.* Nach c. 21 sagen sie: *Πέτρος καθ' ἑκάστην ἡμέραν βαπτισμοῖς ἐκέχρητο, πρὶν ἢ καὶ ἄρτου αὐτὸν μεταλαμβάνειν.*

den Apostel ausdrücklich diese Sitte beobachten, er badet sich an jedem Abende, vor dem mit einer Eucharistie verbundenen Mahle [1]). Was das Verhältniß der beiden Recensionen, in

1) Rec. IV, 3. Ipse vero quum lavisset in mari, cibo sumpto quievit in vespera. Am Abend nach der ersten Rede wird freilich c. 37 nur das Mahl erwähnt, aber nach der zweiten Rede wird ausdrücklich ein solches Bad des Petrus erzählt. V, 36. Ideo ubi turbae abscessere, Petrus aquis quae in hortu fluebant corpus diluens una cum ceteris volentibus, humi sterni jussit sub arbore quadam, cujus umbra erat plurima, — Atque ita cibo sumpto, Hebraeorum ritu gratias agens Deo etc. Rec. VI, 15 wird ebenfalls nur das Mahl erwähnt. In den Homilien wird am ersten Tage zu Tripolis nach dem Bade und einem Frühstücke am Morgen Hom. VIII, 3 nur das Abendmahl erwähnt, VIII, 24: τροφῆς μεταλαβὼν διανέπαυεν ἑαυτὸν τῷ ὕπνῳ; aber am zweiten Tage heißt es IX, 23 αὐτὸς λουσάμενος καὶ τροφῆς μεταλαβὼν ὕπνωσεν. Am dritten Tage badet er sich wieder des Morgens X, 1 und noch einmal am Abend c. 26: τῶν οὖν ἄλλων ἀναχωρησάντων ὁ Πέτρος ἐν τῷ ἐκεῖ ὑδροχοΐῳ λουσάμενος σὺν τοῖς θελήσασι — εὐλογήσας οὖν καὶ εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἐπὶ τῷ εὐφρανθῆναι, κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν, vgl. auch XI, 1. VII, 12. (βαπτίσας). So werden wir uns denn Beides zusammen, das Bad und das Abendmahl als die stehende Gewohnheit des Apostels denken müssen und auch das erstere mit einschließen, wenn es Hom. XI, 34 heißt: καὶ συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβὼν ἡσύχασεν. Daß die Art des Mahles wesentlich eine religiöse ist, daß eigentlich jedes Mahl eine Eucharistie ist, geht schon aus den angeführten Stellen hervor. So heißt es auch Rec. I, 19 et post cibum, quum laudem dedisset Deo et gratias egisset; Rec. I, 74 (Hom. II, 53), II, 72. His dictis quum benedixisset, cibum sumsit, et post haec quum gratias egisset Deo, ingressus quievit. Das Mahl wird mit einem Segen eröffnet und schließt mit einer Danksagung, wie es auch Hom. I, 22 heißt: εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας μετὰ τὸ κορεσθῆναι, vgl. Hom. IV, 6. VI, 26. Diese Mahlzeiten werden in eine Kategorie mit der Eucharistie gestellt, zu welcher die Getauften sofort zugelassen werden, Rec. VI, 15. Hom. XI, 36, wo εὐχαριστίαν κλάσας statt καλέσας zu lesen ist, und zu welcher nur Gläubige und bereits Getaufte zugelassen werden. (Rec. II, 72. VII, 29. Hom. I, 22). Selbst die wiedergefundene Mutter des Clemens darf an dieser Agape nicht Theil nehmen Hom. XIV, 1. Sie bestanden in Brodt und Salz (Hom. XIV, 1), und letzteres wird daher häufig (Hom. IV, 6. VI, 26. XVII, 11) allein erwähnt. So wird auch im Briefe des Clemens an Jakobus die Agape mit ausdrücklicher Erwähnung des Salzes empfohlen. C. 9: οἶδα δὲ ταῦτα ποιήσειν ὑμᾶς, ἐὰν ἀγάπην εἰς τὸν ὑμέτερον ἱδρύσητε νοῦν· πρὸς δὲ τὴν ταύ-

welchen uns der Reisebericht des Petrus erhalten ist, betrifft, so kann schon hier bemerkt werden, daß in den Recognitionen die Reden zwar weit mehr verkürzt und zusammengezogen, aber treuer erhalten sind, während ihnen in den Homilien eine wesentlich veränderte Tendenz gegeben ist.

§. 13.

Inhalt der Reden des Petrus an die Heidenwelt.

Obgleich uns nur die Reden, welche Petrus zu Tripolis hielt, in den gegenwärtigen Recognitionen erhalten sind, so concentrirte sich doch gewiß gerade in ihnen die Tendenz des ganzen Reiseberichts, und so können wir auch jetzt noch aus ihrem schönen inneren Zusammenhang den ursprünglichen Charakter der Περίοδοι ziemlich vollständig erkennen. Indem sie durchgängig die Tendenz verfolgen, die Heiden zur Annahme des Christenthums zu bewegen, so wird zuerst das Heidenthum als Abfall von der im Christenthum erneuerten Urreligion dargestellt, der hauptsächlich durch die Dämonen bewirkt wurde. Nachdem sodann die praktischen Bedingungen und Erfordernisse der Rückkehr zu dieser Urreligion angege-

---

της εἴσοδον μία τίς ἐστιν ἱκανὴ πρόφασις; κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις. διὸ σπουδάζετε πυκνότερον συνέστιοι ἀλλήλων γίνεσθαι, ὡς δύνασθε, ὅπως αὐτὴν μὴ ἀπεμπολήσητε. Es erhellt aus diesen Stellen, wie unrichtig es ist, wenn Schliemann S. 229 sagt, der Feier des Abendmahles werde in den Homilien nur beiläufig an 2 Stellen XI, 36. XIV, 1 gedacht. Wir haben hier im Gegentheil die älteste Gestalt der Eucharistie; über die Sitte des täglichen Abendmahlgenusses vgl. Münscher-Cölln Lehrb. d. DG. I, 483. Die Ebioniten des Epiphanius gebrauchten ungesäuertes Brod und Wasser, übrigens vgl. Schwegler Montanismus S. 121 über die verschiedenen Weisen der ältesten Abendmahlsfeier, wo zu den angeführten Stellen noch Clem. Al. Str. I, 317, C. hinzugefügt werden kann. Jede Mahlzeit wurde auf diese Weise geheiligt; dasselbe geht aus der Art hervor, wie Tertullian das eheliche Zusammenleben eines gläubigen Weibes mit einem ungläubigen Manne schildert, ad uxorem II, 5: non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes, et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur. Es wird also wenigstens noch ein Stück geweihten Brodes vor der Mahlzeit genossen.

ben sind, werden positiv die Grundlehren derselben aufgestellt, und die vom Standpunkt des Heidenthums gegen den Uebertritt gemachten Einwendungen widerlegt. Den Beschluß macht die Empfehlung der Taufe.

Sehr passend wird die erste Rede mit einer Anrede des Petrus an seine Jünger eröffnet (Rec. IV, 4. 5). Jetzt ist das Wort des Herrn in Erfüllung gegangen: „die Erndte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige“ (Matth. 9, 37. 38); jetzt kommen Viele vom Morgen und vom Abend, von Mitternacht und Mittag, um am Busen Abrahams, Isaaks und Jakobs zu liegen (Matth. 8, 11); jetzt hat Gott in den Heiden das Verlangen erregt, sein Wort zu hören, seinen Willen zu erfahren. Es ist dieses Zutrauen zu den Boten der Wahrheit ganz dasselbe, welches ehemals das Volk der Hebräer dem Moses schenkte. So ist also, was sonst das Privilegium dieses Volkes war, jetzt auch denen mitgetheilt, welche aus der Heidenwelt gläubig werden; beiden ist der Weg zum Heil eröffnet, an beide ist der Ruf Gottes ergangen, an die Hebräer durch Moses, an die Heiden durch Jesus. Aber freilich ist dieser göttliche Ruf, dieses durch Gott gewirkte Verlangen nicht ausreichend, wenn nicht die Werke hinzukommen [1]). Auf jene doppelte Berufung der Menschen beziehen sich die Worte des Herrn: Ich danke Dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Klugen verborgen und den Geringen offenbart hast [2]).

1) Rec. IV, 5. Operum vero ratio, potestati et arbitrio uniuscujusque permittitur, et hoc ipsorum est proprium (desiderium vero habere erga doctorem veritatis), hoc a patre coelesti donatum est. Da es sich hier wesentlich um die Unterscheidung desjenigen handelt, was nur Gott gewähren konnte, und desjenigen, was nur in dem freien Willen des Menschen steht, so erweisen sich die eingeklammerten Worte, die sich auch in manchen Handschriften finden, als ächt und im Texte unentbehrlich. Daher heißt es weiter: Sed salus in eo est, ut voluntatem ejus, cujus amorem et desiderium Deo largiente conceperis, facias, damit nicht das Wort des Herrn auf den Menschen Anwendung finde: „was nennet ihr mich Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage?“

2) Ganz übereinstimmend mit unseren kanonischen Evangelien, Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Dagegen Hom. VIII, 6. ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρε-

So gewiß aber die Sendung Jesu vorzugsweise auf die Heiden berechnet ist, wie Moses für die Hebräer gesandt ist, so tritt das Christenthum doch nicht in offenen Widerspruch gegen das Judenthum. Ausdrücklich wird es hervorgehoben, daß die Lehren Mosis und Jesu identisch sind, und so muß, wer von Gott zunächst zu der Anerkennung Jesu berufen ist, auch dem Moses Glauben schenken, und umgekehrt. So muß man also hinzudenken, daß die Anerkennung Jesu unter den Heiden den mosaischen Glauben nicht beeinträchtigen wird; die Aufnahme des Christenthums unter den Heiden führt mit dem Judenthum zu demselben Ziele. Wer so von beiden Seiten die Lehren jener beiden Meister, trotz der scheinbaren Verschiedenheit, als übereinstimmend erkannt hat, der ist der reiche Mann, von welchem der Herr gesagt hat, er bringe aus seinem Schatze Altes und Neues hervor [1]).

In diesem Programm ist die ganze Tendenz des Reiseberichtes ausgesprochen. Das Christenthum ist wesentlich die Form, in welcher sich die Heiden die absolute Religion aneignen sollen; ohne daß die Privilegien des jüdischen Volkes verletzt werden, sollen zunächst die Heiden zur Anerkennung

---

σβυτέρων καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν. Sehr treffend sind hier die Juden als die älteren Weisen bezeichnet, welche das nicht erkannt haben, was den jungen Heidenchristen offenbaret ist. Hom. XVIII, 15 wird eine abweichende Gestalt dieses Ausspruches zur Sprache gebracht; Simon giebt ihn im gnostischen Interesse so an: Ἐξομολογοῦμαί σοι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν. Petrus dagegen berichtigt ihn dahin, daß er ἀπέκρυψας statt ἦν κρυπτά setzt, so daß der Sinn ist, Gott habe den Juden das Geheimniß, welches ihnen ursprünglich wohl bekannt war, wieder verhüllt, weil sie nämlich den Schlüssel des Himmelreiches dem Volke vorenthielten. Daß die evangelischen Aussprüche in den gegenwärtigen Recognitionen meistens nach den kanonischen Evangelien verändert sind, läßt sich nicht leugnen (vrgl. Credner Beiträge I, 415 ff. Schliemann die clem. Rec. eine Ueberarb. der Hom. S. 68 ff.). Daß diese Abänderung aber erst später vorgenommen ist, nicht zur ursprünglichen Gestalt der einzelnen Abschnitte gehört, wird sich noch an einigen Stellen nachweisen lassen.

1) Matth. 13, 52 kann nur bei Voraussetzung eines ähnlichen Sinnes recht erklärt werden, auch hier ist von einem zum Christenthum bekehrten Schriftgelehrten die Rede.

Jesu geführt werden. Es soll ihnen daher nur ein Theil des Gesetzes aufgelegt werden, und es wird die Hoffnung ausgesprochen, daß die so auf verschiedene Weise Berufenen dennoch endlich zu demselben Ziele gelangen werden.

So ist es denn die Haupttendenz unseres Abschnittes, das Christenthum als die erneuerte allgemeine Urreligion darzustellen, und die Rede des Petrus führt uns sogleich in die Urgeschichte der Menschheit zurück. Als Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde und nach seiner Aehnlichkeit erschaffen hatte, verlieh er seinem Geschöpfe einen Hauch und einen Duft seiner Gottheit, durch welchen er der wahre, allwissende Prophet ward [1]). So unterwies er denn auch seine Kinder in dem Wege, der allein zum Heil führt, und so war nur eine einzige Gottesverehrung. Die ganze Schöpfung bewahrte den Frieden mit dem menschlichen Geschlecht; es gab weder Krankheit noch Gebrechen, nach verdorbene Speise

1) Wir können den hier corrumpirten Text Rec. IV, 9 mit Sicherheit aus Hom. VIII, 10. emendiren. Wenn es heißt: Deus quum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inseruit, [ut per hoc participes facti mortales Unigeniti ejus, per ipsum etiam amici Dei et filii adoptionis existerent], unde et qua via id possint adipisci, ipse eos, ut propheta verus edocuit etc.: so können die eingeklammerten Worte schon deßhalb nicht für ächt gehalten werden, weil hier der erste Mensch offenbar mit dem wahren Propheten identisch gedacht wird, und der Hauch und Duft der Gottheit zunächst auf den ersten Menschen selbst, dem er offenbar Unsterblichkeit verleiht, nicht auf eine Mehrheit von Menschen bezogen werden darf, die erst durch seine Vermittelung mit Gott versöhnt werden. Der Wechsel des Subjects ist ebenso befremdend, wie daß hier die Menschen von vorn herein als sterblich gedacht werden, während sie nach dem Folgenden erst durch die Sünde sterblich werden. Wir müssen demnach unsere Stelle nach den Homilien verbessern in welchen sie so lautet: *τοῦ μόνου ἀγαθου θεοῦ καὶ πάντα καλῶς πεποιηκότος καὶ παραδεδωκότος τῷ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ γενομένῳ ἀνθρώπῳ, ὁ γεγονὼς τῆς τοῦ πεποιηκότος πνέων θειότητος, ἀληθὴς προφήτης ὢν καὶ εἰδὼς τὰ ὅλα, εἰς τιμὴν τοῦ πάντα αὐτῷ δωρησαμένου πατρὸς καὶ εἰς σωτηρίαν τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων υἱῶν, ὡς πατὴρ γνήσιος πρὸς τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γενομένους παῖδας ἀποσώζων τὸ εὔνουν, βουλόμενος αὐτοὺς πρὸς τὸ συμφέρον αὐτοῖς φιλεῖν θεὸν καὶ φιλεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, τὴν πρὸς φιλίαν αὐτοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν κ. τ. λ.*

(ciborum corruptio), so daß ein Alter von tausend Jahren noch nicht die geringste Gebrechlichkeit des Alters herbeiführte. Aber dieses goldene, paradiesische Zeitalter der Menschheit nahm ein Ende, als der Mensch in Undankbarkeit und Müssiggang verfiel, es vergaß, daß er seinen glücklichen Zustand nur der Güte Gottes ohne allen Rechtsanspruch verdankte. Daher werden die Menschen durch die strafende Gerechtigkeit Gottes dazu verurtheilt, durch Arbeit und im Schweiße ihres Angesichtes ihre Nahrung zu erwerben, um so durch Noth zur Anerkennung des Schöpfers geführt zu werden. Könnte man noch zweifeln, ob in unserem Abschnitt der wahre Prophet mit dem ersten Menschen identisch sei, so geht dieses evident daraus hervor, daß hier die biblische Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschenpaares vollkommen übergangen wird, obgleich hier doch das Aufhören des paradiesischen Zustandes motivirt werden soll. Aber um zu zeigen, daß nur der Undank der Menschen die Ursache dieser Strafe war, entrückte Gott einen von den Menschen, die zuerst angefangen hatten, sterblich zu sein [1]), von der Erde zu den Unsterblichen, weil er diese Strafe nicht mit der ganzen Menschheit wirklich verschuldet, den Dank gegen Gott in seinem Herzen bewahrt hatte. Auch als die Schlechtigkeit den höchsten Grad erreicht hat, findet Gott noch einen Gerechten, der daher mit seinem Hause allein aus der Sündfluth errettet wird [2]). Um dem abermaligen Rückfall vorzu-

---

1) Rec. IV, 12: Unum quemdam ex illis, qui primitus coeperant esse mortales. Ursprünglich waren die Menschen also unsterblich und ihre Sterblichkeit begann erst in der Zeit Henochs.

2) Wenn es a. a. O. heißt, Gott habe dem Noa befohlen, die Arche zu bauen, quo impiis inundatione aquarum peremptis, purificationem mundus acciperet, et is qui ad prosperitatem (al. posteritatem) generis fuerat reservatus, per aquam mundus effectus, mundum denuo repararet: so begreift man, weßhalb 1 Petr. 3, 20 von der Arche gesagt wird, *εἰς ἣν ὀλίγαι, τοῦτ᾽ ἔστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν δι᾽ ὕδατος*, nicht *ἐξ ὕδατος*. Die Sündfluth ist für Noa und sein Haus vielmehr ein Glück, rettete ihn aus der Gemeinschaft mit den frevelhaften Menschen seiner Zeit. Deßhalb ist die Sündfluth das Vorbild der Taufe, vrgl. Irenäus adv. haer. IV, 36, 4. Es kann hier noch beiläufig die gewöhnliche Erklärung von 2 Petr. 2, 5: *ὄγδοον Νῶε δι-*

beugen, giebt Gott ein Gesetz, die noachischen Gebote; aber nichts desto weniger wird die wahre Religion wieder verderbt, und falsche Religionen, unsittlicher Cultus aller Art finden Eingang. Daher wird den Dämonen Macht über die Menschen gegeben, und diese Menschen werden dereinst mit den Dämonen, von welchen sie besessen sind, dem ewigen Feuer übergeben werden. Diese Dämonen haben deßhalb so große Begierde, sich in menschliche Leiber einzuschleichen, weil sie ihre unmäßigen und wollüstigen Gelüste nur durch das Medium des Menschen befriedigen können [1]). Darauf gründet sich die Aufforderung, zur Urreligion, zur Anerkennung des einzigen, wahren Gottes zurück zu kehren; namentlich wird die Enthaltsamkeit als Schutzmittel gegen die Dämonen empfohlen. Unter dem Namen der angeblichen Götter lassen sie sich Opfer darbringen und befestigen so ihre Gewalt über die Menschen. Sie sind in der göttlichen Weltordnung die Executoren der Strafe, denen nur der Verschuldete anheimfällt [2]). Daß sie also die Menschen in Unwissenheit erhalten, hat also seinen Anfang genommen. Einige Engel wurden ihrem Berufe untreu, leisteten den unsittlichen Begierden der Menschen Vorschub und lehrten ihnen die ma-

---

καιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξε berichtet werden. Noch Schwegler N. Z. I, 515 zieht hier das *ὄγδοον* unmittelbar zu *κήρυκα*; allein wie Noa je als der 8te Herold der Gerechtigkeit angesehen werden konnte, ist nicht abzusehen, da die 7 Säulen bis auf Moses oder Jesus hinabreichten. Das *ὄγδοον* kann sich daher nur auf die Zahl der geretteten Seelen, des Noa mit seinen 3 Söhnen und ihren 4 Weibern beziehen. Diese Zahl wird denn auch Rec. I, 29. Hom. VIII, 17 (vrgl. Chron. pasch. ad Ducange p. 23, C, Theophil. Antioch. ad Autol. III, 19 p. 129 B: *ὀκτὼ δέ φησι (Μωσῆς) τὰς πάσας ψυχὰς ἀνθρώπων ἐν τῇ κιβώτῳ διασεσῶσθαι.* Ebenso beziehen die Markosier bei Irenäus I, 18, 3 die Zahl der in der Arche geretteten Seelen auf die *σωτήριος ὀγδοάς*. So wird auch Orac. Sibyll. I, 282 ff. von Noa gesagt, nachdem seine Familie bereits die Arche verlassen: *Καὶ τότε δή τοι Νῶε δικαιότατος ἀνθρώπων Ὄγδοος ἐξῆλθεν.* Auch bezieht sich der Brief des Judas, wenn es V. 14 heißt: *προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ*, nur auf die 7te Generation, in welcher Henoch lebte.

1) Rec. IV, 13—16.

2) Ib. c. 17—25.

gische Kunst. Das Geschlecht der Chamiten pflanzte auch nach der Sündfluth die Magie und Astrologie fort, besonders der Sohn des Cham, Misraim, welcher nach seinem Tode als Zoroaster verehrt wurde, und Nimrod, bei den Griechen Ninus, der Gründer von Ninive. So entsagte man dem Glauben an den allwissenden Gott und betete leblose Götzen an, vor denen der Mensch keine Scheu hat, die ihn von der Sünde zurückhalten könnte [1]). **So ist also für die Menschen nur darin Heil, daß sie zu der Urreligion durch das Wasser der Taufe zurückkehren.** Propter quod incipite jam meliore intellectu vobismet ipsis resistere in his, quae non recte cupitis, si quo forte modo reparare in vobis ac restituere possitis illam, quae ex initio mortalibus a Deo tradita est, religionis puritatem et innocentiam vitae, ut per eam vobis etiam spes bonorum immortalium reparetur, et agatis gratias largitori omnium patri per eum, quem posuit regem pacis et thesaurum ineffabilium bonorum, ut in praesenti quidem tempore diluantur peccata vestra per aquam fontis aut fluminis aut etiam maris [invocato super vos trino beatitudinis nomine], ut per hos non solum fugentur, si intra vos habitant, spiritus maligni, verum etiam — ex aliis vos malignos spiritus ac daemones effugetis (IV, 32). Nur dadurch kann der Mensch von der Macht der Dämonen frei werden, ja diese müssen sogar die Frommen fürchten [2]). Aber freilich sollen die Heiden sich vor Irrlehrern hüten, nur der wahren, unverfälschten Lehre Glauben schenken. Daher wird ausdrücklich vor dem Paulinismus gewarnt, man soll jeden Lehrer zurückweisen, der keine Beglaubigung von Jakobus, dem Bruder des Herrn, oder seinen Nachfolgern in Jerusalem beibringt. „Nisi enim quis illuc ascenderit et ibi probatus quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, in quam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est. Sed neque propheta neque Apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos; unus enim est verus propheta, cujus nos duodecim Apostoli verba prae-

1) C. 26—31.
2) Rec. IV, 32—34.

dicamus. Ipse enim est annus Dei acceptus, nos Apostolos habens duodecim menses" (IV, 35) [1]. **Diese wahren Apostel allein sind von ihm ausgesandt, um einzuladen zu dem**

---

1) Schwerlich hätte sich der Verfasser so ausdrücken können (vrgl. Hom. II, 23), wenn er nicht die älteste, dem Evg. Joh. widersprechende Ueberlieferung vorausgesetzt hätte, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu nur e i n J a h r umfaßte, wie denn auch Hom. XVII, 19 entschieden diese Ueberlieferung vorgetragen wird. Ich vervollständige hier den bereits in meiner Recension der B l e e k'schen Beiträge zur Evangelienkritik (Berlin 1846) gegebenen Nachweis für das hohe Alter und die Verbreitung dieser Ueberlieferung (Hall. Allg. Lit. Zeit. 1847 Nr. 83. S. 659 ff.). Wie man auch über Luk. 4, 19 urtheilen möge, so verdient es doch Beachtung, daß AG. 13, 31: *ὃς ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλὴμ*, eine Stelle, auf welche ich von einem Freunde aufmerksam gemacht wurde, nach jeder gesunden Erklärung nur eine einmalige Anwesenheit Jesu in Jerusalem, bei dem Paschafeste, an welchem er gekreuzigt ward, voraussetzt. So lehren auch die ältesten Gnostiker, was damit zusammenhängt, entschieden eine nur einjährige Lehrthätigkeit Jesu. Von den Basilidianern geht dieses hervor aus ihren Angaben über den Tag der Taufe und der Kreuzigung, bei C l e m e n s von Alex. Str. I, 340, C. Jenen setzen sie allgemein, bei aller sonstigen Abweichung, in das 15te, diesen in das 16te Jahr des Tiberius. Dasselbe berichtet I r e n ä u s adv. haer. I, 3, 3 von den Valentinianern: *καὶ ὅτι δωδεκάτῳ μηνὶ ἔπαθεν — ἐνιαυτῷ γὰρ ἑνὶ βούλονται αὐτὸν μετὰ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ κεκηρυχέναι.* I r e n ä u s läßt sich gegen diese Lehre der Valentinianer in eine ausführliche Polemik ein, daß Jesus schon im 12ten Monat nach der Taufe gekreuzigt sei, was besonders P t o l e m ä u s entschieden behauptete (adv. haer. II, 22 sqq.), weiß derselben aber nur die ganz abenteuerliche, allein auf einer ungehörigen Auslegung von Joh. 8, 59 begründeten Behauptung entgegenzustellen, daß Jesus zwar im 30ten Jahre seines Lebens getauft, aber erst im Greisenalter, am Ende seines Lebens sein Lehramt angetreten habe. Hieraus geht deutlich hervor, daß es für eine dreijährige Lehrzeit gar keine lebendige Ueberlieferung gab, und man muß in der That über die Leichtfertigkeit erstaunen, mit welcher I r e n ä u s für seine wunderliche Ansicht die Auctorität namentlich des Apostels Johannes, wie aller übrigen Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler anführen kann. Es kann nur für das hohe Alter und die große Festigkeit jener Ueberlieferung sprechen, daß sich die Annahme einer nur einjährigen Lehrzeit auch bei den ältesten Kirchenvätern findet, und was das Wunderbarste ist, durch die Anerkennnng des joh. Evg. noch nicht verdrängt wurde. So sagt C l e m e n s von Alex. Str. I, 340 A: *καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως — τοῦτο καὶ ὁ προφήτης*

Mahle des himmlischen Königs, zu dem Hochzeitsfeste seines Sohnes, um das hochzeitliche Kleid auszutheilen, welches in der Annahme der Taufe besteht. Wer dieses hochzeitliche Kleid empfangen hat, darf dasselbe nur nicht durch Sünden beflecken, wenn er nicht aller seiner Segnungen verlustig gehen will. Den Tod verwirkt der Mensch durch Irrlehre, durch Verleugnung des wahren Gottes und Abfall von dem einzig wahren Lehrer Jesus. Außerdem wird jenes Gewand auch durch Thatsünden befleckt, durch Mord, Ehebruch, Haß, Habsucht, böse Begierde. Leib und Seele werden zugleich befleckt durch Theilnahme am Tische der Dämonen, d. h. Genuß von Opferfleisch, durch Genuß von Blut, Ge-

---

εἶπεν (Jes. 62, 2) καὶ τὸ εὐαγγέλιον (Luk. 4, 19). Daher denn auch Str. V, 564, C die typische Deutung der Glöckchen (κώδωνες) am Gewande des Hohenpriesters, als deren Zahl hier 365 angegeben wird, auf dem χρόνος ἐνιαύσιος, ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς, κηρύσσων καὶ κατηχῶν τὴν μεγίστην τοῦ σωτῆρος ἐπιφάνειαν. Man kann auch noch die Deutungen über die Stiftshütte Str. VI, 658, A vergleichen. Wie Clemens sich diese Ansicht mit dem joh. Evg. vereinigen konnte, lehrt das Fragment seiner Schrift über das Pascha im Chron. pasch p. 7. ed. Ducang. p. 14 ed. Bonn., wo es heißt, bei den früheren Paschafesten habe Jesus das gesetzliche Mahl mit den Juden gefeiert, nach Antritt seines Lehramtes aber (ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν) habe er nur noch ein typisches Paschamahl gehalten. Ebenso konnte Origenes die Lehrthätigkeit Jesu in das letzte Jahr des Johannes setzen, wenn er doch de princ. IV, 5. p. 160 ausdrücklich sagt, der Herr habe nur ein Jahr und einige Monate gelehrt. Auch Tertullian scheint diese Ansicht getheilt zu haben, nach seiner Angabe zu schließen, daß Jesus ungefähr im 30sten Lebensjahre gekreuzigt sei (adv. Judaeos c. 8.). Daß das Fragment des Melito von Sardes, welche Anastasius der Sinait in seinem Hodegus c. Acephalos c. 13. p. 260 ed. Gretser (bei Routh rel. sacr. I, 115) anführt, und welches von einer τριετία μετὰ τὸ βάπτισμα redet, nicht ächt ist, glaube ich a. a. O. 668 dargethan zu haben. Es ist irrig, wenn Wieseler Chronol. Synopse der 4 Evg. Hamburg 1843 S. 203 bemerkt, die Tradition von der einjährigen Lehrthätigkeit Jesu stehe mit der „in der alten Kirche weit verbreiteten (??) Meinung,“ daß Jesus sein Lehramt 3 Jahre verwaltet habe, nicht im Widerspruch, weil diese Zeit auch erst von der Gefangennehmung des Täufers berechnet sein könne. Eine ähnliche Vereinigung beider Relationen unternimmt erst Clemens von Alex., die älteste Tradition dagegen läßt entschieden zwischen die Taufe und die Kreuzigung nur ein Jahr fallen.

fallenem, Ersticktem. Die Annahme dieser Vorschriften ist die erste Stufe welche 30 Gebote, wie die zweite 60, die dritte 100, enthält (IV, 36). — Diese Stelle bestätigt also schon die Annahme von Todsünden, wie sie sich auch in dem ersten johanneischen Briefe 5, 16 findet. Diese Unterscheidung von Todsünden war zwar schwankend; aber immer wurden Götzendienst und Mord als Sünden angesehen, welche die Kirche nie vergeben könne [1]). Außerdem ist es an unserer Stelle beachtenswerth, daß hier verschiedene Stufen des Uebertritts zum Christenthum vorausgesetzt werden. Die erste entspricht so ziemlich den Proselyten des Thores, denen nur die noachischen Gebote aufgelegt wurden. Wie wir uns die beiden anderen Grade denken sollen, wird leider mit nichts angedeutet; wahrscheinlich entsprach der zweite den Proselyten der Gerechtigkeit, die dritte wird die ächten Judenchristen enthalten haben, die zur vollkommenen Erkenntniß der Identität des Judenthums und Christenthums gekommen sind. Vergleicht man unsere Stelle mit AG. 15, 23—29, so bieten sich die schlagendsten Parallelen dar; durch eine solche Uebereinkunft konnte deßhalb der Friede zwischen den beiden kirchlichen Parteien hergestellt werden, weil die Heidenchristen dann von den strengen Judenchristen wenigstens als Proselyten des Thores angesehen wurden.

In der zweiten Rede (Rec. V) wird die Unwissenheit der Heiden mehr positiv aufgehoben, indem die Hauptlehren über das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zu Gott vorgetragen werden. Gott hat, da der Mensch sich vermöge seines freien Willens für das Gute oder für das Böse entscheiden kann, zwei Reiche geordnet. Der gute Herrscher, der wahre Prophet ist nachdem bereits vorher Propheten, wie Jakob und Moses, seine Ankunft geweissagt hatten, endlich selbst auf Erden erschienen und hat durch Wunder aller Art

---

1) Tertullian de pudic. c. 12. „neque idolatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. Im Uebrigen vrgl. über diese Sache Gieseler K. G. I, 1, 244, not. 39. S. 291, n. 10. S. 386, n. 15. S. 388, n. 18. S. 393, r. 10; Neander K. G. I, 1, 378. 388. Schwegler Montanismus S. 68.

seine göttliche Auctorität erwiesen. Und zwar ist er gerade für die Heiden gesandt, wie denn schon Jakob ihn „die Erwartung der Völker" genannt hat; die Juden haben ihn nicht anerkannt, obgleich sie so lange Zeit seine Ankunft erwartet hatten. Die Heidenwelt ist das Erndtefeld des wahren Propheten [1]). Ist der Mensch von Anfang an nach dem Ebenbilde und nach der Aehnlichkeit Gottes erschaffen, hat er aber, während die erstere in seiner Gestalt selbst besteht, die letztere durch die Sünde verloren: so ist jetzt den Menschen Gelegenheit gegeben, ihre göttliche Ebenbildlichkeit vollkommen wieder herzustellen, zu ihrer ursprünglichen Würde (ad priorem nobilitatem vestram) zurückzukehren. Deßhalb sollen sie vor allem den Götzen entsagen; selbst in dem gefallenen Menschen, in welchem die similitudo Gottes verloren gegangen ist, ist doch seine imago geblieben [2]). Zwar ist der Uebertritt gesetzlich verboten; aber was soll man von Göttern denken, deren Verehrung nur durch menschliche Gesetze aufrecht erhalten werden kann? (c. 15). Zwar sucht die alte, wegen ihrer Verführung zum Essen von Erde verdammte Schlange, die Heiden durch mehrere Einwendungen vom Uebertritt abzuhalten; die heidnische Religion sei der Glaube der Mehrzahl, oder man könne auch als Heide an einen einzigen höchsten Gott glauben, dem alle übrigen unterworfen sind. Aber das Interesse der Wahrheit und das Urtheil Gottes sind von jener Rücksicht ganz unabhängig, und in dieser Ausflucht wird der Name Gottes fälschlich erschaffenen und dienenden Geistern beigelegt [3]). Auch darf man sich nicht durch die Schlange verführen lassen, wenn sie einwendet, der unsichtbare Gott müsse in sichtbaren Ebenbildern verehrt werden. Das wirkliche Ebenbild Gottes ist der Mensch, ihm ist das Ebenbild Gottes unveräußerlich [4]); nur in ihm, in der Wohlthä-

1) Rec. V, 9—12.

2) Rec. V, 14. 15.

3) V, 17—22.

4) V, 23. In omni enim homine est imago Dei, non in omnibus vero similitudo, sed ubi benigna anima est et mens pura. Bekanntlich setzte die älteste Kirche das göttliche Ebenbild in die menschliche Gestalt. Die Stellen s. bei Muenscher-Cölln. Lehrb. der DG. I, S. 87,

tigkeit gegen Mitmenschen, in der Reinheit und Keuschheit des eigenen Leibes, wird das Ebenbild des unsichtbaren Gottes verehrt (c. 23). Die Leugnung des wahren Gottes wird an den Menschen durch alle Schrecken der Natur, durch Hungersnoth und Seuche bestraft (c. 27). Denjenigen, welcher dessenungeachtet nicht in sich geht, erwarten ewige Strafen; denn — mit großem Nachdruck wird dieses hervorgehoben — auch die Seelen der Gottlosen sind unsterblich, obgleich sie selbst sich lieber die Vernichtung wünschen möchten [1]). Aber jene Strafen verschonen ja, wie die Erfahrung zeigt, auch die Verehrer des einen Gottes nicht. Gewiß nicht. Aber nicht, wer bei Menschen ein Jude heißt, ist schon deßhalb ein Jude, noch ein Heide, wer ein Heide genannt wird; (ein wahrer Jude) ist nur der, welcher an Gott nicht bloß glaubt, sondern auch wirklich sein Gesetz beobachtet, seinen Willen erfüllt, auch wenn er nicht beschnitten ist [2]).

Die dritte Rede (Rec. VI) beginnt mit dem Streit und den großen Verwirrungen, welche durch das Christenthum auf Erden hervorgerufen sind. Wie schon Jesus vorhergesagt hat, haben sich um des Heiles willen der Sohn von den ungläubigen Eltern, oder der Vater von seinem Sohne, die

n. 9, S. 338 ff. Erst die Alexandriner verlegten die εἰκών in die vernünftige Natur des Menschen, deren Entwickelung und Verwirklichung die ὁμοίωσις giebt.

1) Rec. V, 28. Immortales namque sunt etiam impiorum animae, quas ipsi fortasse velint pariter cum corporibus suis finiri; sed non ita est, perferunt enim ignis aeterni sine fine supplicia et ad perniciem sui naturam non habent moriendi. Unser Abschnitt weicht also von der gewöhnlichen Ansicht der alten Kirche ab.

2) Rec. V, 34. Apud Deum enim non ille, qui apud homines Judaeus dicitur, Judaeus est, neque qui Gentilis vocatur, ille Gentilis est; sed qui Deo credens legem impleverit ac voluntatem ejus fecerit, etiam si non sit circumcisus. Noch Schliemann S. 312 findet in unserer Stelle eine unverkennbare Berücksichtigung von Röm. 2, 28. Allein, wenn man sich erinnert, daß Paulus vorher IV, 35 unverkennbar als ein falscher Apostel dargestellt wurde, so muß eine solche Bezugnahme höchst bedenklich werden. Uebrigens weicht unsere Stelle von der des Römerbriefes bedeutend ab, und in keinem Falle, auch wenn der Verfasser den Römerbrief gelesen hätte, darf behauptet werden, daß er ihn als Auctorität anerkannt habe. Auch müßte Schliemann ebenso gut von Hom. XI, 16 dasselbe annehmen.

Tochter von ihrer Mutter trennen müssen. So hat denn auch die wahre Religion Verfolgungen erleiden müssen; es ist c. 5 von Mördern und Verfolgern die Rede, für welche man nach dem Beispiele Jesu beten soll. Aber die Liebe zu dem himmlischen Vater muß schwerer wiegen, als die Liebe zu irdischen Eltern. Indem daran erinnert wird, daß der Ursprung aller Dinge auf Gott zurückgeführt werden muß, wird zugleich der Uebergang zu einer Empfehlung der Taufe gemacht. Im Anfang schwebte der Geist Gottes über dem Wasser. Dieser Geist hat, gleichsam die Hand des Schöpfers selbst, das Licht von der Finsterniß geschieden, den sichtbaren Himmel nach jenem unsichtbaren hervorgebracht (c. 7). So ist Alles aus dem Wasser entstanden; das Wasser selbst ist im Anfange durch den eingeborenen Sohn Gottes erschaffen, das Haupt des Eingeborenen aber ist Gott. In dieser Ordnung, indem man auf den Ursprung aller Dinge zurückkehrt, kömmt man zu dem Vater und erkennt es demnach als seinen Willen, daß der Mensch durch das zuerst erschaffene Wasser wiedergeboren werden soll. Denn wer durch das Wasser wiedergeboren ist, und was ebenso nothwendig ist, gute Werke außerdem vollbringt, wird der Erbe dessen, durch welchen er wiedergeboren ist [1]). So ist die Nothwendigkeit der Taufe deducirt; nur durch das reine, ursprüngliche Element des Wassers, mit welchem der Geist Gottes in der unmittelbarsten und innigsten Verbindung steht, ist die Wiedergeburt möglich [2]). Man

---

1) Rec. VI, 8. Videtis, quod omnia gignuntur ex aquis, aqua vero per Unigenitum ex initio facta est, Unigeniti vero omnipotens Deus caput est, per quem tali ordine, quo supra diximus, pervenitur ad patrem. Quum autem perveneris ad patrem, agnosces hanc esse voluntatem ejus, ut per aquas, quae primae creatae sunt, denuo renascaris. Qui enim regeneratus fuerit per aquam, bonis operibus adimpletis, haeres efficitur ejus, a quo in incorruptione regeneratus est.

2) Dieselbe Vorstellung von dem Ursprung aller Dinge aus dem Wasser findet sich auch 2 Petr. 3, 5, im Hirten des Hermas I, 1, 3. Auch Theophilus von Antiochien ad Autol. II, 10. 13. p. 92, C redet von einer innigen Verbindung des Geistes mit dem Wasser, vrgl. auch I, 7, p. 74, A. Von den Ebioniten berichtet Epiphanius in der Inhaltsangabe der zweiten Abtheilung des ersten Buches seines Werkes über die Häresien c. 10: τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσιν, dasselbe von den

kann noch so fromm nnd gerecht sein, und hat doch ohne die Taufe keine Hoffnung vor Gott, vielmehr noch größere Strafe zu erwarten, weil man gute Werke nicht auf die rechte, Gott wohlgefällige Weise verrichtet hat. Deßhalb hat der Herr gesagt: „amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum [1]). Im Wasser also

Sampsäern Haer. LIII, 1. Vrgl. die Note von Cotelier zu unserer Stelle. Nahm man somit eine innige Verbindung des Geistes mit dem Wasser an, so haben wir den Schlüssel dazu, daß das Evg. Joh. 7, 38. 39 das Wasser zum Symbol des Geistes macht (vrgl. Baur Theol. Jahrb 1844, 1, 166 ff. Krit. Unt. über d. Evg. S. 217 ff.). Dieselbe Vorstellung von der Nothwendigkeit der Taufe findet sich auch in den Excerpt. ex Proph. Opp. Clem. Al. p. 802, B sqq. (Sylb.): *αὐτίκα δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἡ ἀναγέννησις, καθάπερ καὶ ἡ πᾶσα γένεσις· πνεῦμα γὰρ θεοῦ ἐπεφέρετο τῇ ἀβύσσῳ.* Auch liegt sie manchen Stellen des N. T. zum Grunde. Joh. 3, 5 ist das Wasser im eigentlichen Sinne zu verstehen; daher heißt es Eph. 5, 26: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.*

1) Wir haben hier also den vielbesprochenen Ausspruch Christi, welcher nach der modernen Apologetik von Justin aus Joh. 3. 5 geschöpft sein soll. Ist aber eine Stelle geeignet, das Gegentheil darzuthun, daß die Gestalt des Ausspruches bei Justin und in den Homilien im Vergleich zu der johanneischen die ursprünglichere ist, so ist es die unsrige, in welcher er fast ganz mit Justin übereinstimmend citirt wird (Apol. maj. p. 94, A: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*). Zugleich haben wir einen Grund mehr, in der Citation der Homilien (Hom. XI, 26: *Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) die Worte *εἰς ὄνομα — πνεύματος*, für spätere Einschaltung zu erklären. Hier ist also einmal ein evangelisches Citat der Recognitionen treuer und ursprünglicher, als in den gegenwärtigen Homilien. So stimmen also alle diese drei Citate wesentlich überein, im Gegensatze zu der joh. Relation. Wie ist es also möglich, was noch Bleek Beitr. I, 221, annimt, daß die johanneische Relation die ursprüngliche Quelle dieser Citate sei! Gewiß war die ursprüngliche Gestalt Mtth. 18, 3 und im Evg. des Petrus erhielt der Ausspruch eine Beziehung auf die Taufe. Vielleicht finden sich schon im Hirten des Hermas Reminiscenzen dieser 2ten Form, wenn es III, sim 9, 12 heißt: Nemo introibit in regnum Dei, nisi qui acceperit nomen filii Dei (vrgl. auch c. 13. 14, 16). Ich habe auf diese Stelle der Recognitionen in meiner Recension der Bleek'schen Beiträge S. 657 noch nicht aufmerksam gemacht; übrigens vgl. Schwegler N. Z. I, 218. Zeller Theol. Jahrb. 1847, 1, 151 ff.

ist eine gewisse Kraft der Barmherzigkeit, die von Anfang an über ihm war; nur das Wasser kann die Kraft des zukünftigen Feuers löschen, und so ist die Taufe für Jeden nothwendig, er sei gerecht oder ungerecht (c. 9). Nach der Taufe soll der Mensch die Aehnlichkeit mit Gott durch gute Werke erweisen; außerdem werden von den Proselyten noch mehrere Observanzen nicht sowohl gefordert, als gewünscht. Sie bestehen in den verschiedenen Arten der Keuschheit, in wiederholten religiösen Waschungen, Enthaltsamkeit im ehelichen Umgang (c. 10—12). Den Schluß des Aufenthalts in Tripolis bildet die Taufe des Clemens, die Einsetzung eines Bischofes nebst Presbytern, Diakonen und Diakonissen (viduae). Sodann rüstet sich Petrus zu einer Reise nach Antiochien, um dort abermals drei Monate zu verweilen. —

§. 14.

Christologie; Tendenz und Abfassungszeit des petrinischen Reiseberichtes.

Die Frage nach der christologischen Anschauung unseres Abschnittes drängte sich uns schon am Anfang der ersten Rede bei Verbesserung des Textes von Rec. IV, 9 auf, in welchem wir nach Vergleichung des Textes der Homilien die Identität des wahren Propheten mit dem ersten Menschen herstellten. Doch kömmt im Folgenden Manches vor, was dieser Lehre zu widersprechen scheint. So scheint V, 2 der wahre Prophet von dem ersten Menschen unterschieden und der Sündenfall des Letzteren vorausgesetzt zu werden: „Deus creator omnium ex initio ad imaginem suam hominem fecit eique dominationem terrae marisque aëris ipsius dedit, sicut et verus nobis propheta narravit et ipsa rerum ratio docet. — Hic ergo ab initio, quum adhuc justus esset, cunctis vitiis et omni fragilitate superior erat; ubi autem peccavit, sicut hesterno die docuimus, et factus est servus peccati, simul et fragilitati efficitur obnoxius.“ So recapituliren denn auch die Leipziger Handschriften, in denen V, 2—35 fehlt, den Inhalt des übergangenen Abschnittes mit folgenden Worten: pace eis

invocata aliqua illis de hominis creatione et lapsu exposuit, et post haec jussit sibi eos etc. So scheint auch V, 17 die biblische Erzählung vom Sündenfall der ersten Menschen vorausgesetzt zu werden, wenn es heißt, die Schlange sei zum Essen der Erde verdammt, weil durch sie der, welcher von der Erde genommen war, wieder zur Erde aufgelöst sei [1]). Enthielte aber der Text der Homilien, in welchen doch entschieden jene Identität gelehrt wird, wirklich die ursprüngliche Darstellung, so muß es zunächst befremden, daß in ihm dieselben Schwierigkeiten wiederkehren würden. Hier heißt es Hom. X, 3 ebenso, der wahre Prophet habe bestätigt, daß der Mensch, nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes erschaffen, zum Herrscher der Erde bestimmt sei [2]). Unmöglich wollte doch der Verfasser der Homilien hiermit den wahren Propheten von dem ersten Menschen unterschieden wissen. Dessenungeachtet spricht auch er davon, daß der Mensch, so lange er gerecht blieb, leidensunfähig und unsterblich war [3]). Ja er erwähnt sogar ebenfalls, daß die Schlange wegen ihrer Verführung des Menschen zum Erdeessen verdammt sei [4]). Finden sich also ganz dieselben Stellen in den

1) Ille enim pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est propter eum, quem de terra adsumptum, iterum resolvi fecit in terram. Schliemann beruft sich S. 313 ff. nicht ohne Schein gerade auf diese Stelle für den späteren Ursprung der Recognitionen.

2) *Θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν κτίσαντος καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκότος, ὡς ἀληθὴς εἴρηκεν ἡμῖν ὁ προφήτης, ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν γεγονὼς, ἄρχειν τε καὶ κυριεύειν κατεστάθη.*

3) Hom. X, 4. *ὅτε μέν τοι δίκαιος ἐτύγχανεν καὶ πάντων παθημάτων ἀνώτατος ἦν, ὡς ἀθανάτῳ σώματι τοῦ ἀλγεῖν πεῖραν λαβεῖν μὴ δυνάμενος· ὅτε δὲ ἥμαρτεν, ὡς ἐχθὲς καὶ τῇ πρὸ αὐτῆς ἐδείξαμεν, ὡς δοῦλος γεγονὼς τῆς ἁμαρτίας, πᾶσιν ὑπέπεσεν τοῖς παθήμασι κ. τ. λ.*

4) Hom. X, 11. *λόγῳ δὲ τούτῳ, ὅτι γῆν ἤσθιεν καταδικασθεὶς (ὁ κακοῦργος ὄφις), τὸν δι' ἁμαρτίαν εἰς γῆν λυθέντα, γῆν γενόμενον ἐσθίειν ἔχει ἐξουσίαν.* Es ist in der That unverantwortlich, daß Schliemann a. a. O. gerade diese Stelle gar nicht erwähnt hat, als sei diese Behauptung nur den Recognitionen eigenthümlich. Von der Schlange rührt die *πολύθεος γνῶσις* her (Hom. XI, 5.), vielleicht schon bei der Verführung des Weibes (vgl.) Rec. II, 44.

Homilien, welche doch so entschieden die Identität von Adam und Christus behaupten; führen auch diese nichts desto weniger den Ursprung der Sünde auf Eva zurück [1]): so können wir auch die letztere Stelle sehr wohl mit der Identität von Adam und Christus vereinigen, weil durch die Verführung der Stammutter die Nachkommenschaft des Stammvaters der Unsterblichkeit und anderer Vorzüge verlustig wurde. Ebenso haben wir ein Recht, den Fall des Menschen nicht sowohl auf den bestimmten ersten Menschen, sondern auf das menschliche Geschlecht überhaupt zu beziehen, wie denn auch die Verweisungen Rec. V, 2. Hom. X, 4 auf frühere Vorträge, besonders auf die Einführung der Sünde durch die gefallenen Engel führen. Am allerwenigsten hat man ein Recht, diese Erklärung zu tadeln, wenn man die Homilien für die durchaus originelle Grundschrift hält. Zu jener Annahme wird man aber gedrängt, wenn man dasjenige bedenkt, was der Verfasser auch in der Recension der Recognitionen, obgleich die der Homilien hierin noch ausführlicher und bestimmter ist, über den Eingeborenen (Unigenitus) Gottes bemerkt. Unter diesem kann nämlich nicht Christus, sondern nur der heilige Geist, verstanden werden, ganz wie in dem Hirten des Hermas noch der Geist der eingeborene, Christus nur der adoptirte Sohn Gottes ist [2]). Jener ist die Hand Gottes bei der Weltschöpfung, steht Gott selbst unmittelbar am nächsten [3]). Lehrt nun gleichwohl auch unser Abschnitt eine Präexistenz Christi, des wahren Propheten, welcher von Anfang

1) Hom. III, 22. Auch die Verführung der Eva durch die Schlange wird vorausgesetzt, wie in Hom. III, 42. XVI, 6. Wenn also der Verfasser der Homilien entschieden leugnete, daß Adam gesündigt habe (Hom. II, 52), so kann er durchaus nicht die ganze biblische Erzählung Gen. 3 verworfen, sondern nur von Adam alle Schuld abgewälzt haben. Nach Hom. III, 21 verwarf er das Verbot, vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, als ob diese Erkenntniß dem Adam gefehlt hätte.

2) Herm. Past. III, sim. 5, 2 sqq. Vgl. Baur Dreieinigkeit I, 134 ff. Schwegler Montanismus S. 159 ff. Vgl. Rec. IV, 9.

3) Rec. VI, 7. Qui spiritus jussu Dei, quasi ipsa conditoris manus, lucem separavit a tenebris etc. 8. Aqua vero per Unigenitum ex initio facta est, Unigeniti vero omnipotens Deus caput est.

an von Gott als der gute Herrscher eingesetzt ist, und dessen Ankunft nicht bloß vorhergesagt, sondern auch in den Thaten des Moses typisch vorgebildet ist [1]); so kann man sich diesen präexistirenden wahren Propheten kaum anders denken, als wenn er mit dem ersten Menschen selbst identisch war, und unsere Verbesserung des Textes Rec. VI, 9 wird immer mehr bestätigt. Es darf nicht befremden, daß diese Lehre nicht ausdrücklich vorgetragen wird, da sie, wie wir oben bemerkten, immer mehr als Geheimlehre fortgepflanzt wurde.

Auf eine genauere Bestimmung der Abfassungszeit kann zunächst die Tendenz führen, welche sich in der entschiedenen Hochschätzung und Empfehlung der Taufe ausspricht. Schon die Art, wie in dem Programm dieser Reden mit den Juden über die Aufnahme der Heiden ohne volle Verpflichtung zum mosaischen Gesetze unterhandelt wird, erklärt sich nur, wenn der Verfasser für die Heidenchristen neue, bis dahin noch nicht anerkannte Concessionen ausmachen wollte. So verliert auch die geflissentliche Empfehlung der Taufe, als vollkommen zur Seligkeit ausreichend, die ausdrückliche Erwähnung, daß der Mangel der Beschneidung nicht abhalten darf, Jemanden als wahren Juden anzuerkennen (Rec. V, 34), — dieses Alles verliert alle Farbe bei der Annahme, daß solche Grundsätze, durch welche alle Privilegien der Beschneidung ganz auf die Taufe übertragen werden, schon älter und nicht erst mit durch diese Schrift einzuführen waren. Lehrte noch die Grundschrift, daß die Taufe an die Stelle der Opfer treten solle, so begreift man, welche Ursache der Verfasser hatte, seine höhere Ansicht von der Taufe mit solchem Nachdruck aufzustellen. Auch die drei Grade, welche für die Aufnahme in das Judenchristenthum aufgestellt werden, führen auf ein sehr hohes Alter. Der Reisebericht des Petrus führt uns in eine Zeit, in welcher das Christenthum unter der Menge der Heiden größere Fortschritte machte, in welcher es sich daher darum handelte, diesen den Uebertritt zu dem Judenchristenthum zu

---

1) Rec. V, 9: ab initio duo regna statuit Deus. c. 10. Hic ergo (bonus rex) est verus propheta, qui in Judaea nobis apparuit, ut audistis.

erleichtern, namentlich zu verhüten, daß sie nicht vielmehr das paulinische Christenthum annahmen. Deßhalb wird vor falschen und nicht beglaubigten Lehrern und Aposteln gewarnt. So werden denn auch Rec. V, 15 Gesetze erwähnt, welche bereits den Uebertritt zum Christenthum verbieten. Da an das Verbot der Beschneidung durch Hadrian natürlich nicht zu denken ist, so darf man unter diesen Gesetzen nur die von Trajan erneuerten Verbote der Hetärien und das Edict desselben Kaisers an Plinius verstehen [1]. Ungefähr auf die letzte Zeit des Trajan oder die erste Zeit des Hadrian führen auch die interfectores et persecutores nostri (VI, 5), wie denn erst Hadrian die Ausbrüche der Volkswuth gegen die Christen beschränkte [2]. Es sind schon Verfolgungen der Christen als solcher, wie wir denn auch den in unserem Schriftgebiete sehr auffallenden Namen Christiani bereits VI, 5 vorfinden, während sonst das Christenthum nur als religio nostra (Rec. VII, 29), als die *θρησκεία* Gottes (Hom. VII, 8), als *θεοσέβεια* erwähnt, mit dem Judenthum unter dem *μοναρχικὸν φρόνημα* begriffen wird (Hom. V, 28). Unser Abschnitt setzt fast ganz dieselbe Zeit voraus, wie der vom paulinischen Parteiinteresse aus geschriebene Brief des Petrus, über dessen Ursprung und Abfassungszeit ich der von Schwegler [3]) vorgetragenen Ansicht in der Hauptsache vollkommen beistimme. Es ist interessant, daß auch hier die Taufe so nachdrücklich hervorgehoben wird, und die Zusammenstellung derselben mit der Sündfluth (3, 21) möchte man fast auf eine Benutzung unserer Schrift zurückführen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß in jener Zeit überhaupt solche Rechtfertigungen der Taufe in Umlauf gesetzt wurden. Auch die Aeußerungen des Hirten des Hermas bieten manche Parallelen dar und führen ungefähr auf dieselbe Zeit [4]). Ebendarauf wird man auch durch die Wahrnehmung geführt, daß auf die Gnosis noch gar keine Rücksicht genommen wird.

---

1) Vgl. Gieseler KG. I, 1, 136 ff. 4. A.
2) Vgl. Gieseler ebendas. S. 172.
3) Nachapost. Zeitalter II, 11 ff.
4) Vgl. I, 3, 3. III, 9, 12. 16.

War die Entstehung der gnostischen Systeme von so unendlicher Bedeutung und so großem Einfluß, daß sich alle geistigen Kräfte freundlich oder feindlich auf sie concentriren mußten, so kann unsere Fortsetzung nur der vorgnostischen Zeit angehören und muß daher älter, als die antibasilidianische Umarbeitung sein.

Schließlich braucht es nur erwähnt zu werden, was sich schon aus dem Gange unserer Untersuchung von selbst ergiebt, daß die Περίοδοι des Petrus nie als eine besondere Schrift, sondern nur als Anhang und Fortsetzung der Grundschrift existirt haben, welche dann selbst diesen Titel erhalten konnte.

IV. Zweite Fortsetzung, die Wiedererkennungen (Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος).

§. 15.

Inhalt der Anagnorismen.

Mit dem 7ten Buch der Recognitionen treten wir in einen Abschnitt ein, der sich von allen vorhergehenden wesentlich unterscheidet, und in welchem Clemens zuerst aus der untergeordneten Stellung eines stummen Begleiters heraus und in den Vordergrund der Erzählung tritt. Wahrscheinlich war Antiochien ebenfalls in dem Reisebericht als ein Aufenthaltsort des Petrus erwähnt, so daß die Anagnorismen hieran anknüpfen, auf dem Wege nach dieser Stadt den Clemens seine ganze Familie wieder finden und wieder erkennen lassen konnten. Die ebenso anmuthige als sinnige Erzählung führt ihm seine Mutter Matthidia wieder zu, läßt ihn in seinen Gefährten Niketes und Aquila seine verlorenen Brüder erkennen, auch seinen Vater Faustus oder Faustinianus [1]) wieder finden.

---

1) Der erstere Name in den Homilien, der andere in den Recognitionen.

Es begründet nur einen geringen Unterschied, wie nach unserem Abschnitt Petrus seine Begleiter erhält. Clemens erwähnt nämlich Rec. VII, 5. Hom. XII, 5 eine allgemeine Aufforderung des Petrus, daß wer durch keine höheren Pflichten abgehalten werde, ihn begleiten möge, in Folge welcher Aufforderung sich denn auch er an Petrus angeschlossen habe. Er habe geglaubt, dieses ohne Verletzung solcher höherer Pflichten (salva pietate, εὐσεβῶς) thun zu können, weil er weder Eltern noch ein Weib habe, bei welchen ihn die Pflicht zurückhalte. Es wird durch diese Stelle unsere Vermuthung, daß die Person des Clemens erst in den Περίοδοι eingeführt wird, nur bestätigt. Wäre in der dem Verfasser der Anagnorismen bekannten Schrift Clemens bereits von Anfang an durch Barnabas in die Umgebung des Apostels eingeführt und bereits bei der Disputation als Begleiter gegenwärtig gewesen; wie könnte hier die Begleitung des Petrus erst von seinem Ausgang aus Cäsarea datirt werden als Petrus sich zu seinen Reisen anschickt! Auch setzt diese Stelle überhaupt eine andere Art voraus, wie sich die Begleiter an Petrus anschlossen, als in den gegenwärtigen Schriften erwähnt wird. Werden sie jetzt vielmehr allein von Petrus ausgelesen und bestimmt, ja sind sie jetzt gar von Anfang an in seiner Umgebung, so schließen sie sich nach unserer Stelle nach einer allgemeinen Aufforderung des Apostels freiwillig an ihn an. Gewiß spricht Alles dafür, daß diese Art und Weise die ursprüngliche war, in welcher der Reisebericht dem Petrus seine Begleiter zuführte; sie ist schon an sich die allein angemessene, weil hier nichts vorausgesetzt, Alles in seiner Genesis vorgeführt wird. Ein schlagendes Zeugniß dafür, daß namentlich die Homilien die Grundlage einer älteren Litteratur voraussetzen, besteht darin, daß auch sie diesen Zug erhalten haben, obgleich er bei ihnen am allerwenigsten paßt, da sie von Anfang an gar alle 16 Begleiter des Petrus voraussetzen. Auf dem Wege nach Laodicea erzählt Clemens, daß sein Vater, der kaiserlichen Familie angehörig, von dem Kaiser selbst als Verwandter und Jugendfreund mit der Matthidia aus einer vornehmen Familie verehlicht sei. Zuerst seien ihm zwei

Zwillinge geboren, Faustus und Faustinus [1]), als aber er, Clemens, geboren sei, habe seine Mutter vorgegeben, im Traum gewarnt zu sein, daß sie mit jenen Zwillingen die Stadt zehn Jahre verlassen müsse, um nicht mit ihren Kindern umzukommen. So sei sie denn mit ihnen nach Athen geschifft, um sie dort bilden und erziehen zu lassen; da sie aber hier nicht angekommen und alle Kunde von ihnen verschollen sei, habe der Vater selbst ihn in seinem 12ten Jahre allein in Rom zurückgelassen und zur Aufsuchung ihrer Spur eine Reise unternommen. Allein obgleich seitdem bereits 20 Jahre verflossen seien, sei ihm doch noch nicht die geringste Kunde von ihm gekommen, wahrscheinlich seien seine Eltern und Brüder längst gestorben. Petrus beklagt das Schicksal dieser Familie, weil sie als Heiden durch keine Hoffnung auf Wiedersehen getröstet werden [2]). Als aber Petrus und Clemens die Insel Antaradus besuchen, wegen ihrer Sehenswürdigkeiten, wird Petrus von einer alten Frau, deren Hände bereits vor lauter verzweifelten Bissen abgestorben sind, um ein Almosen angesprochen. Sie erzählt ihm, daß sie einer vornehmen Familie angehörend, um dem unzüchtigen Begehren ihres Schwagers zu entgehen, eine Traumerscheinung vorgegeben habe und mit ihren beiden ältesten Söhnen nach Athen gereis't sei. Aber durch einen Schiffbruch sei sie allein hierher verschlagen, um hier in trostloser Armuth den Tod ihrer Kinder beweinen zu müssen. So erfolgt denn die erste Scene der Wiedererkennung zwischen der Mutter Matthidia und ihrem Sohne Clemens [3]). Als sie nun in Laodicea wieder mit Niketes und Aquila zusammentreffen, erfolgt der zweite Act der Wiedererkennung. Diese sind die todt geglaubten Zwillinge, welche von Seeräubern aufgefangen nach Cäsarea an eine Wittwe Justa, die nach Hom. II, 19 die Syrophönicierin im Evangelium war, verkauft wurden, und später in die Gemeinschaft des Magiers Simon geriethen [4]).

---

1) Nach den Homilien Faustinus und Faustinianus.
2) Rec. VII, 8 — 11. Hom. XII, 8 — 11.
3) Rec. VII, 13 — 23. Hom. XII, 13 — 23.
4) Rec. VII, 35 — 38. Hom. XIII, 1 — 8.

Als die Matthidia getauft werden soll, folgt der dritte Akt der Wiedererkennung, indem sich ein armer Greis einfindet, welcher durch sein Unglück in das äußerste Extrem des heidnischen Unglaubens, in den astrologischen Fatalismus einer blind und vernunftlos bestimmenden Genesis verfallen ist. Dieser sucht den Petrus von der Taufe, als einer durchaus unnützen Handlung, abzuhalten. Nach den Homilien wird er sogleich von Petrus als Vater der Familie erkannt, nach den Recognitionen dagegen wird er erst nach mehrtägiger ausführlicher Disputation mit seinen ihm noch unbekannten Söhnen seiner Familie wiedergegeben [1]).

Schon in der äußeren Ordnung dieser Erzählung tritt die Tendenz dieses Abschnittes hervor. Es ist durchaus nicht bedeutungslos, daß die Wiedererkennung der Familie des Clemens mit ihrer Annahme des Christenthums zusammenfällt. Es wird mit Nachdruck hervorgehoben, daß sie im Heidenthum bei ihrem Unglück ohne Trost waren [2]). Die Familienverhältnisse erhalten hier eine allgemeinere Beziehung auf das Verhältniß des Heidenthums und Christenthums; wie der Mensch in jenem seiner wahren Heimath entfremdet, ohne Trost und Hoffnung ist, so findet er im Christenthum sein wahres Geschlecht. Die Wiedererkennung der clementinischen Familie wird in diesem höheren Lichte geschildert, wie der Zustand der Trennung durch den Mangel des Christenthums doppelt schmerzlich wird. „Ist es hier schon so schmerzlich, von einander getrennt zu sein; daß ihr nach dem Tode nicht vereinigt sein könnt, wie viel mehr muß dieses betrüben?" [3]).

---

1) Rec. IX, 34—37. Nach den Homilien läßt sich nur Petrus Hom. XV. mit dem wiedererkannten Greise in eine weit dürftigere Disputation über die Genesis ein. Die historische Grundlage dieser ganzen Erzählung hat schon Cotelier zu Rec. VII, 8, Patr. ap. I, 554. auf den unter Domitian hingerichteten Consular Flavius Clemens zurückgeführt (vgl. Gieseler KG. I, 1, 135): „Fundus fabulae Flavius Clemens Consul patruelis Domitiani nemini non notus. Cui si Clemens noster genere fuit conjunctus, cognatus erat Domitiani, non Tiberii." Vgl. auch Baur, Ap. Paulus S. 471 ff.

2) Rec. VII, 11. Hom. XII, 11; auch muß die unglückliche Matthidia selbst diese Trostlosigkeit gegen Petrus aussprechen, ebend. c. 14.

3) Hom. XV, 1.

So ist die Grundidee der Anagnorismen „die Idee, daß das Christenthum zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehöre, den Menschen mit sich selbst vermittle" [1]). — Eine andere Seite der Tendenz der Anagnorismen zeigt sich in der Schilderung und Umgebung des Apostels selbst. Petrus erscheint hier nämlich in weiblicher Begleitung, führt seine Ehefrau mit sich [2]). Wenn Hom. XIV, 1 von einem Gefolge mehrerer Weiber die Rede ist, so können wir auch hierüber noch Auskunft erhalten und auch in den Recognitionen die Spuren derselben noch auffinden. Nach Hieronymus erwähnten die *Περίοδοι* außer der Frau noch eine Tochter des Petrus [3]). Diese ist freilich in unseren Recognitionen nicht mehr namentlich aufgeführt; allein wir können nur, wenn wir sie mitzählen, die Zahl von 20 Personen, die Rec. V, 36. Hom. X, 26 mit Einschluß des Petrus gegenwärtig gedacht werden, ausfüllen [4]). Die 12 Begleiter nebst Clemens, Niketes und Aquila geben auch mit Einschluß des Maron nur 17 Personen, so daß man jene Zahl nur durch Zurechnung der Gattin, Tochter des Petrus und vielleicht noch einer anderen weiblichen Person, der Frau des Maron, erhält. Diese Anzahl ist um so auffallender, da sonst mit Einschluß des Petrus auch in Tripolis nur 16 Personen gegenwärtig gedacht werden [5]). Mehr Personen sind auch dem Reiseberichte des Petrus nicht eigenthümlich, und wenn daher einmal mehr erwähnt werden, so kann dieses nur durch dieselbe Anticipation geschehen sein, durch welche in den Homilien gleich anfangs 16 Begleiter erwähnt

1) Baur Gnosis S. 373.

2) Rec. VII, 25. 36. Hom. XIII, 1.

3) Adv. Jovinianum I, 14, Opp. ed. Martianay T. IV, p. 168: Possumus autem de Petro dicere, quod habuerit sacrum eo tempore, quo credidit et uxorem jam non habuit, quamquam legatur in *περιόδοις* et uxor ejus et filia. Daß hier die *περίοδοι*, nicht die Anagnorismen angegeben werden, erklärt sich mit Leichtigkeit daraus, daß das Werk auch mit dieser Fortsetzung nachweislich noch lange jenen Titel behielt.

4) Cumque essemus omnes cum eo viginti; *καὶ ὅμως εἴκοσι οὖσιν ἡμῖν*.

5) Rec. IV, 3. Hom. VIII, 3.

werden. So muß denn auch die weibliche Begleitung in einigen Recensionen gleich anfangs in Cäsarea erwähnt sein; die gegenwärtige Redaction der Recognitionen bemerkt II, 1 ausdrücklich: mulierum sane nulla prorsus aderat. Später anstößig geworden, hat sich die weibliche Begleitung nur noch in einzelnen zufälligen Bemerkungen und in einem Abschnitte erhalten, welchem sie ursprünglich nicht angehörte, auf welchen daher die spätere, tilgende Hand nicht verfiel. Wie überhaupt alle Angaben über den Ehestand der bedeutendsten Apostel von dem Interesse getragen sind, denjenigen Asketen entgegenzutreten, welche die Ehe verwarfen [1]), so hat auch diese Erwähnung einer Ehefrau und einer weiblichen Begleitung des Petrus nur die Tendenz, eine Apologie der Ehe, im Gegensatz gegen ihre Verwerfung zu geben. So entschieden aber unser Verfasser in diesem Puncte den Grundsätzen der Asketen widerspricht, mit desto größerem Nachdruck billigt er dieselben in der Enthaltsamkeit von Speisen. Petrus erscheint in dieser Hinsicht als völliger Enkratit, der nur Brodt und Gemüse ißt, nur eine einzige Bekleidung besitzt [2]). Hiermit können wir noch einen anderen Zug in Verbindung bringen, der uns gleichfalls bei Hieronymus erhalten ist. Petrus erschien in diesem Abschnitt ursprünglich mit kahlem Kopfe [3]). Die Anagnorismen haben also eine

---

1) So sagt Clemens v. Alex. Str. III, 448, B. (bei Euseb. HE. III, 30) gegen solche Gegner der Ehe: *ἢ καὶ τοὺς ἀποστόλους ἀποδοκιμάζουσι; Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν* (nach Polykrates bei Euseb. HE. V, 24 blieben nur zwei von seinen vier Töchtern ehelos, die auch Act. 21, 9 als Töchter des Evangelisten Philippus erwähnt werden). *Καὶ ὅ γε Παῦλος οὐκ ὀκνεῖ ἔν τινι ἐπιστολῇ τὴν αὐτοῦ προσαγορεύειν σύζυγον* (1 Kor. 9, 5). Im Ganzen ist die Bemerkung Heinichen's über diese Stelle richtig: „Quin etiam fortasse vere non nisi *διὰ τοὺς ἀθετοῦντας τὸν γάμον* Clemens illa protulit."

2) Rec. VII, 6 (vgl. die Note von Cotelier): Panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est; indumentum autem hoc est mihi, quod vides, tunica cum pallio. Et haec habens nihil aliud requiro, hoc mihi sufficit, quia mens mea non ad haec praesentia, sed ad illa quae aeterna sunt aspicit. Ebenso Hom. XII, 6.

3) Zu Galat. I, 18. Opp. II, 235: Non ut oculos, genas vultumque ejus (Petri Paulus) aspiceret, utrum macilentus an pinguis,

doppelte Tendenz; einmal sind sie nach außen hin bestrebt, dem Christenthum unter den Heiden Eingang zu verschaffen, andererseits sind sie auch nach innen bemüht, die Grundsätze der Enthalsamkeit festzustellen. Diese doppelte Tendenz wird sich uns immer mehr bestätigen, wenn wir auf die mit der Erzählung verbundenen Reden näher eingehen.

§. 16.

Reden in den Anagnorismen, Abfassungszeit.

Wie unser Abschnitt überhaupt dadurch, daß er vorwiegend Erzählung enthielt, mehr als die anderen vor solchen Umänderungen gesichert war, welche den ursprünglichen Charakter entstellen und unkenntlich machen: so gilt dieses auch von den Reden, welche in die Darstellung verflochten sind. Obgleich diese in den Recognitionen, bei denen sich Alles zu den weit späteren Reden des Clemens, Niketes und Aquila in Laodicea drängt, ausgelassen oder sehr verkürzt referirt sind, obgleich wir also meistens auf die Homilien angewiesen sind: so sind die Reden doch aus dem angegebenen Grunde und weil sie sich ihrem Inhalte nach mehr auf concrete, praktische, daher dem Wechsel der dogmatischen Vorstellungen weniger unterworfene Erörterungen einlassen, fast ganz ohne wesentliche Entstellungen auf uns gekommen.

---

adunco naso esset an recto, et utrum frontem vestiret coma, an, ut Clemens in Periodis ejus refert, calviciem haberet in capite. Dieser Zug erhält seinen Commentar aus den apostolischen Constitutionen I, 3. *Τὸ ὑπὸ τῆς φύσεως σοι διδόμενον ἐκ θεοῦ κάλλος μὴ προσεπικαλλώπιζε, ἀλλὰ ταπεινοφρόνως μετρίασον αὐτὸ πρὸς ἀνθρώπους, οὕτω, τὴν τρίχα σου τῆς κόμης μὴ καρατρέφων, μᾶλλον δὲ συγκόπτων καὶ καθαίρων αὐτὴν, ἵνα μὴ κατακτενιζομένου σου καὶ ἄσκυλτον τηροῦντος τὴν κεφαλὴν ἢ καταμεμυρισμένου σου ἐπαγάγῃς σεαυτῷ τὰς οὕτως ἀγρευομένας ἢ ἀγρευούσας γυναῖκας... Χρὴ δὲ οὐδὲ γενείου τρίχα διαφθείρειν καὶ τὴν μορφὴν τοῦ ἀνθρώπου παρὰ φύσιν ἐξαλλάσσειν... τοῦτο δὲ γυναιξὶν εὐπρεπὲς ὁ κτίσας ἐποίησεν θεός, ἀνδράσι δὲ ἀνάρμοστον ἐδικαίωσε. Σὺ δὲ ταῦτα ποιῶν διὰ ἀρεσκείαν ἐναντιούμενος τῷ νόμῳ βδελυκτὸς γενήσει παρὰ θεῷ τῷ κτίσαντί σε κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ.* Vergl. hierüber Cotelier z. d. St.

Es muß von vorn herein hervorgehoben werden, daß unser Abschnitt auch die heidnische Philosophie in dem Christenthum ihre Wahrheit wiederfinden, aus ihren Differenzen zur höheren Einheit aufgehoben werden läßt. Wie Niketes die Philosophie des Epikur, Aquila die Skepsis des Pyrrho inne hat, so hat sich Clemens, der gefeierte Held der Erzählung, dem Studium der beiden größesten und edelsten Systeme des heidnischen Alterthums, dem platonischen und aristotelischen, gewidmet, auch scheint in der Schilderung des Petrus das Ideal eines antiken Philosophen durch. Das äußerste Extrem der heidnischen Weltanschauung, der astrologische Fatalismus ist durch den Vater der Familie vertreten [1]). An diese Darstellung konnte später die letzte Redaction der Recognitionen die glänzenden Reden in Laodicea anknüpfen, in welchen alle drei Brüder mit allem Aufwande philosophischer Bildung und Gelehrsamkeit auftreten. Daß die letzteren einer späteren Hand angehören, geht, abgesehen von anderen, unten zu erörternden Indicien, schon daraus hervor, daß sie in den Homilien noch fehlen, wo in Laodicea vielmehr die Disputation mit Simon stattfindet, ohne daß jene im Geringsten angedeutet werden. Der wirkliche Inhalt der Reden geht aber auf eine rein theoretische Erörterung der letzten Fragen nicht ein, auch die Widerlegung des astrologischen Fatalismus (Hom. XV) hält sich fast nur auf praktischem Gebiete.

So knüpft denn Petrus an das Schicksal der Matthidia ein Gespräch mit Clemens an über den Unterschied der Nächstenliebe (φιλανθρωπία) und Barmherzigkeit (ἐλεημοσύνη [2]). Während die Barmherzigkeit einen natürlichen Affect voraussetzt, die Freundschaft ein gegenseitiges Verhältniß und Wiedervergeltung verlangt; so besteht eben darin die Größe der Menschenliebe, daß sie von aller äußeren Rücksicht, allen

1) Vgl. Rec. VII, 7. Hom. XIII, 7.

2) Hom. XII, 25 ff. In den Recognitionen finden sich nur noch Anklänge von diesem Gespräche, und zwar an einem anderen Orte, in einer anderen Verbindung, nämlich nach der Wiedererkennung des Niketes und Aquila. Rec. VII, 31 ff.

äußeren Motiven fern, auf den Menschen als Menschen gerichtet ist, sei er Freund oder Feind [1]). Auf dieser höchsten Stufe reiner, zuvorkommender Liebe steht die Barmherzigkeit noch nicht, sie ist nur das schwächere, weibliche Moment der vollkommenen, mannweiblichen Menschenliebe, welcher jeder Mensch, auch der böse, als der Nächste gilt [2]). So führt uns der Verfasser in das reine, aus allen natürlichen Affectionen in sich selbst reflectirte Wesen des Geistes; die Vollendung des sittlichen Lebens, die Gerechtigkeit besteht wesentlich in dem Kampfe gegen die eigene Natur. „Gerecht ist derjenige, welcher um des Guten willen mit der Natur kämpft; ist es Jedem von Natur gegeben, die zu lieben, die ihn lieben, so versucht dagegen der Gerechte sogar seine Feinde zu lieben, die zu segnen, die ihn schmähen u. s. w. [3]). Die Tugend besteht daher wesentlich in der Selbstüberwindung, ist nur durch die Furcht Gottes möglich; führt diese gleich nicht unmittelbar zu der innerlichen Liebe des Nächsten, so ruft sie doch zunächst wenigstens Werke der Liebe gegen ihn hervor. Dann tritt allmälig, wie die Braut zum Bräutigam, die Liebe zu der Furcht hinzu, und wird so die Seele zur Gottähnlichkeit und Unvergänglichkeit erhoben [4]). Die Tendenz, eine Apologie der Ehe zu geben, tritt schon darin hervor, daß der Verfasser überall Bilder von ehelichen Verhältnissen entlehnt. Wie das Vollkommene als mannweiblich vorgestellt wird, so ist das Weibliche wohl der schwä-

---

1) Petrus sagt zu Clemens Hom. XII, 25: ἔοικάς μοι ἀγνοεῖν τί ποτέ ἐστι φιλανθρωπίας μέγεθος, ἥ τις ἐστὶν ἡ ἄνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος, ἡ πρὸς οἷον δήποτε στοργή, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν.

2) Hom. XII, 26. Φιλανθρωπία ἐστὶν ἀῤῥενόθηλυς, ἧς τὸ θῆλυ μέρος ἐλεημοσύνη λεγεται· τὸ δὲ ἄῤῥεν αὐτῆς ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον ὠνόμασται. Vgl. c. 32.

3) Hom. XII, 32.

4) Ib. c. 33. καὶ εἶθ' οὕτως πράξαντι τὰ ἀγάπης τὸ ἀγαπᾶν ὡς νύμφη οὖσα προσφέρεται ὡς νυμφίῳ τῷ φόβῳ, καὶ οὕτως τοὺς φιλανθρώπους τίκτουσα λογισμοὺς ἀθάνατον τίθησιν τὸν κεκτημένον, ὡς εἰκόνα θεοῦ ὁμοίαν, ὑπὸ φθορᾶς ὑβρισθῆναι μὴ δυναμένην τὴν αὐτοῦ φύσιν. Nach diesem Verfasser ist also die Seele nicht von Natur unsterblich.

chere Theil, das untergeordnete Moment des Vollkommenen, aber es ist an ihm ein integrirendes, wesentliches Moment, es ist nicht, wie bei dem Verfasser oder letzten Redactor der Homilien, das Princip des Bösen und Mangelhaften [1]).

In beiden Relationen wird vor der Taufe der Matthidia das Fasten als unumgänglich nothwendig eingeschärft, und ihre Taufe wird deßhalb trotz ihrer Bitte aufgeschoben [2]). In beiden ist von Gläubigen und Getauften die Rede, die nichts thun, was des Glaubens würdig ist, in den Homilien wird schon eine große Anzahl (πολλοί) solcher Häretiker erwähnt [3]); in beiden ist der Glaubensinhalt derselbe magere Deismus, und aller Nachdruck liegt auf der sittlich-religiösen Praxis. Petrus giebt das Charakteristische der christlichen Religion (τῆς ἡμετέρας θρησκείας τὴν πολιτείαν) so an: „Wir verehren, Weib, einen Gott, der diese Welt geschaffen hat, und beobachten sein Gesetz, welches vor Allem enthält, daß wir ihn allein verehren und seinen Namen heiligen, die Eltern ehren und mäßig leben. Außerdem enthalten wir uns der Tischgemeinschaft mit den Heiden" u. s. w. [4]).

Eine sehr charakteristische Rede über die Keuschheit ist in den Recognitionen zwar nur in einer kurzen Andeutung erhalten (VII, 38). Die Keuschheit hat auch auf das Schicksal der Ungetauften Einfluß, freilich zunächst nur für das gegenwärtige Leben; nam futura beatitudo illis solum reposita est, qui per gratiam baptismi pudicitiam justitiamque serva-

---

1) Schon aus dieser Differenz geht hervor, daß der Verfasser der Homilien eine ältere Schrift aufgenommen hat. Man braucht übrigens nur Hom. XII, 32 zu lesen: ἐνὶ λόγῳ ὃ θέλει ἑαυτῷ, θέλει καὶ τῷ πλησίον· οὗτος γάρ ἐστι θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν, um sich hiervon zu überzeugen, da der Verfasser der Homilien bekanntlich die Propheten verwarf. Da unter dem Gesetze Gottes nur der Pentateuch gemeint seyn kann, können unter den Propheten nur auch die A. Tlichen verstanden werden.

2) Rec. VII, 34. Hom. XIII, 11.

3) Rec. VII, 35. Hom. XIII, 10.

4) Hom. XIII, 4. Daß das in der Uebersetzung übergangene βιοῦν τε ἡδέως späterer Zusatz ist, geht auch aus der Vergleichung von Rec. VII, 29 hervor.

verint. In den Homilien findet sich zwar auch XIII, 13 jener Gedanke fast mit denselben Worten. Um so mehr aber, je höher hier die Taufe gestellt wird, muß das große Gewicht auffallen, welches c. 20 auf die Keuschheit der Matthidia gelegt wird, wenn Petrus zu ihr sagt: „wenn du auch gestorben wärest, so wäre doch deine Seele gerettet (*σεσωσμένην ἂν εἶχες τὴν ψυχήν*) und wenn du auch umgekommen wärest, so wäre dir der Meeresabgrund selbst, da Keuschheit die Ursache deines Todes, zur Taufe geworden zur Rettung deiner Seele." Wie schön wird durch diese Worte eine der Haupttendenzen der ganzen Erzählung dargestellt! Aus Keuschheit, um die eheliche Treue zu bewahren, hat die Matthidia Rom verlassen und ist in die traurigste Lage gerathen; aber ihre Keuschheit wiegt so hoch vor Gott, daß ihr auch ohne Taufe die ewige Seligkeit verliehen wäre, die Fluthen des Meeres zum Wasser der Taufe geworden sein würden. „Wäre es nicht Gesetz, daß nicht einmal ein Gerechter ungetauft in das Reich Gottes eingehen kann, vielleicht möchten die irrenden Heiden durch bloße Enthaltsamkeit selig werden können" (c. 21). Je höher die Keuschheit gestellt wird, desto schwerer ist natürlich das Verbrechen der Unkeuschheit; sie ist eine größere Sünde, als selbst der Mord, da durch sie allein die Seele gemordet, der sie umhüllende Hauch Gottes befleckt wird [1]). So enthält denn auch unser Abschnitt eine begeisterte Belobung eines keuschen Weibes [2]).

---

1) Hom. XIII, 19. *ὑπὸ μοιχείας μόνης μιαίνεται ἡ θεοῦ πνοή, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὴ τὸν μιάναντα εἰς πῦρ κατασπᾷ· σπεύδει γὰρ τὸν ὑβριστὴν αἰωνίῳ παραδοῦναι κολάσει.* Hier scheint eine ewige Strafe, also auch Unsterblichkeit der Gottlosen vorausgesetzt zu werden; indeß kann der Ausdruck auch bloß rhetorisch seyn, oder einer späteren Hand sein Dasein verdanken.

2) Hom. XIII, 15—18. vgl. Const. ap. I, 8. Recht auffallend tritt die Verschiedenheit dieses Abschnittes von den dem Verfasser der Homilien eigenthümlichen Vorstellungen in der Art hervor, wie hier der Eva Erwähnung gethan wird, welche nach diesem vom Anfang an die unvollkommene *σύζυγος* des wahren Propheten, daher auch die Stammmutter alles Schlechten, der weiblichen Prophetie u. s. w. ist. Hier heißt es dagegen c. 15: *ἡ σώφρων γυνὴ τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα ποιοῦσα τῆς αὐτοῦ πρώτης κτίσεως ἀγαθὴ ὑπόμνησις γίνεται· ὅτι εἷς ὢν ὁ θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ μίαν ἔκτισε γυναῖκα.*

Die ursprüngliche Disputation des Petrus mit dem Greise über die astrologische Genesis ist in den Homilien durch die weit mehr auf eine theoretische Erörterung eingehenden Reden der Brüder verdrängt. So wie sie in Hom. XV enthalten ist, bewegt sie sich noch mehr auf dem rein praktischen Gebiet, dreht sich um die Frage nach der Congruenz des sittlichen Werthes mit dem äußeren Schicksal. Die Schwierigkeit wird zuletzt durch den ächt ebionitischen Dualismus der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt mit ihren beiden Herrschern gelöst. Es heißt c. 7: „der Prophet der Wahrheit hat uns bei seiner Anwesenheit auf Erden gelehrt, daß der Schöpfer und Gott aller Dinge zwei Reiche unter einen Guten und einen Bösen vertheilt hat, an den Bösen die Herrschaft der gegenwärtigen Welt mit dem Gesetze, daß er Macht hat, die Frevelnden zu bestrafen, an den Guten die zukünftige, ewige Welt. Jedem Menschen hat er nun die Freiheit gegeben, sich wem er will anzuschließen, entweder dem gegenwärtigen Bösen oder dem zukünftigen Guten. Diejenigen also, welche das Gegewärtige erwählen, haben Macht zum Reichthum, Wohlleben, zur Lust und zu Allem, was sie vermögen; denn von den zukünftigen Gütern sind sie ausgeschlossen. Diejenigen aber, welche das zukünftige Reich erwählt haben, dürfen nichts von dem Irdischen, weil es einem fremden Herrscher angehört, für ihr Eigenthum halten, außer allein Wasser und Brodt, und zwar, sofern sie es mit Schweiß erwerben zu ihrem Unterhalt, da es ihnen nicht verstattet ist, freiwillig zu sterben, außerdem noch einen einzigen Anzug, weil es nicht erlaubt ist, nackt zu erscheinen, wegen des allsehenden Himmels“ [1]). Wir haben hier den dogmatischen Schlüssel zu der oben an Petrus empfohlenen asketischen Lebensweise, die ganze Wirklichkeit ist dem Geiste fremd, gehört einem bösen Princip. Vergleicht man diese Vorstellungsweise mit der ersten Fortsetzung, dem Reiseberichte, so tritt dieser Dualismus in unseren Abschnitt weit entschiedener und ausgebildeter auf. Von einem seligen Urzu-

1) Dieselbe essäische Vorstellung liegt zum Grunde in der Contestatio c. 2. 4.

stand der Menschheit ist gar nicht mehr die Rede, die Wirklichkeit gehört von Anfang an, als solche, dem bösen Princip an. Während dort das wirksame Dasein der Dämonen durch das göttliche Vorherwissen der menschlichen Vergehungen noch gerechtfertigt wird [1]), darf hier kaum noch danach gefragt werden, es ist gleichsam schon ausgemachte Sache, daß der Teufel von vorn herein der Herrscher dieser Welt ist, wie der erste Mensch, der wahre Prophet der Herrscher der zukünftigen. Vergleichen wir aber die hier angedeutete Weltanschauung mit der der Homilien, so tritt gleichfalls sogleich eine bedeutende Differenz in der Lehre von den Syzygien hervor. In der Syzigienlehre der Anagnorismen, welche die größeste Aehnlichkeit mit der valentinianischen hat, ist das Vollkommene mannweiblich, das Weibliche, wenngleich das schwächere, doch auch ein Moment des Absoluten; das Böse steht noch ganz außerhalb, ist dem Absoluten schlechthin entgegengesetzt, noch nicht in seine Entwickelung aufgenommen, noch kein integrirendes Moment seiner Dialektik. Nach dem Verfasser der Homilien dagegen ist das Böse selbst als das weibliche Moment in das Absolute aufgenommen, welches den Gegensatz des Rechten und Linken, des Guten und Bösen in sich selbst begreift [2]). Der Verfasser der Anagnorismen kann sich die Gottheit nur mannweiblich gedacht haben, wozu ihm die weitverbreitete Vorstellung des weiblichen Geistes Gelegenheit bot; für den Verfasser der Homilien ist das böse Prinzip schon als die linke Hand Gottes in das Absolute selbst hinaufgerückt; seine Syzygien enthalten daher wesentlich den schroffsten Gegensatz in sich, während die der Anagnorismen eine gegensatzlose Einheit bilden. Seine

1) Rec. IV, 25.

2) Man könnte den Unterschied ganz ableugnen wollen, wenn man die sonst so ähnlichen Stellen Hom. VII, 3 und XV, 7 vergleicht. Auch bei dem Verfasser der Homilien ist der Gegensatz des guten und bösen Princips, näher des rechten und linken Herrschers uranfänglich; aber er ist nicht bloß ein roher, unvermittelter Gegensatz, beide Principien greifen in einander, beide Factoren wirken schon den lebensvollen Proceß der Geschichte. Wie die Linke zerstörend, so greift die Rechte Gottes belebend in die Wirklichkeit ein.

Gottheit kann daher nicht mehr eine bloße Dyas sein, sondern eine Trias, da das göttliche Subject selbst durch Einführung des Gegensatzes zur inhalslosen, über den Gegensatz erhabenen Einheit zurückgedrängt ist. Das an sich inhaltslose göttliche Subject erhält erst dadurch einen Inhalt, eine Geschichte, daß es das böse Princip aus sich entläßt und durch das gute überwindet, sich in dem Kampfe der Gegensätze in Einheit mit sich selbst erhält; und eben dieser stete Kampf ist die Wirklichkeit selbst, welche es weder zum vollen Bruch, noch zur vollen Einheit mit Gott bringt.

Aus der obigen Analyse dieser eigenthümlichen Fortsetzung der Grundschrift, die natürlich nie als eine besondere, von der Grundschrift unabhängige Schrift, sondern eben nur als ein Zweig dieses Stammes existirt hat, läßt sich ihre Abfassungszeit ungefähr bestimmen. Vergleicht man die Anagnorismen mit dem Reiseberícht, so tritt zunächst diese Differenz hervor, daß die Nothwendigkeit und Hinlänglichkeit der Taufe zur Seligkeit hier bereits Voraussetzung, Axiom geworden ist; ebenso scheinen die äußeren Stürme der Verfolgungen bereits zurück getreten zu sein. Was die inneren Verhältnisse der Kirche betrifft, so wird auch beiläufig das Bestehen einer entgegengesetzten, antijudaistischen Partei vorausgesetzt [1]; allein die ganze Tendenz des Abschnittes concentrirt sich vielmehr auf rein praktische Fragen, setzt verschiedene Ansichten über die Ehe voraus. Die Gegner aber, gegen welche der Verfasser die Ehe zu vertheidigen genöthigt war, sind nicht etwa gnostische Gegner der Ehe, wie Saturnin und Marcion, gegen welche er auf die theoretischen Principien einer speculativen Weltanschauung hätte eingehen müssen. Bedenkt man ferner die Art, wie unsere Schriften sonst mit den Häretikern, z. B. mit Simon, umzugehen pflegen, wie fein und indirect dagegen unser Verfasser seine Apologie der Ehe vorträgt; so kann man nur an judaistische Enkratiten denken, wird aber nicht genöthigt, bis auf Tatian und Julius Cassianus zurückzugehen, da solche Grundsätze weit älter sind, schon in dem ersten Corintherbriefe

1) Rec. VII, 35. Hom. XIII, 10.

berührt werden. Eben dieser Umstand vielmehr, daß die Gegner der Ehe keine Gnostiker sind, nöthigt uns auf die vormarcionitische Zeit zurückzugehen, da nach Marcion die Polemik eine ganz andere Gestalt angenommen haben mußte. Kein Gnostiker hat vor Marcion, mit Ausnahme des wenig bedeutenden Saturnin die Ehe schlechthin verworfen. Erwägt man die hier angedeutete Weise, Alles auf Syzygien zurückzuführen, so kann man nur urtheilen, daß die Anagnorismen in derselben geistigen Atmosphäre entstanden sind, durch welche die valentinische Gnosis getragen war, und man wird nicht irren, wenn man die Abfassung dieser anmuthigen Erzählung mit der Bildung des valentinischen Systems gleichzeitig setzt. Kann man gleich die Zeit aus Mangel an äußeren Datis nicht genauer bestimmen, so läßt sich doch die Stellung im Allgemeinen erkennen, welche sie in dem geistigen Proceß der geschichtlichen Entwickelung einnimmt.

§. 17.

Die clementinische Redaction der Recognitionen.

Der Stoff unserer Schriften ist immer mehr angeschwollen, wir nähern uns immer mehr der Vollendung und dem Abschlusse einer unserer gegenwärtigen Schriften. Ist die Person des Clemens in dem letzten Abschnitt bereits entschieden in den Vordergrund getreten, und ist es kaum anders denkbar, als daß Clemens hier bereits als Verfasser erscheint, in der ersten Person erzählt, was in dem Reisebericht noch nicht der Fall gewesen sein kann: so liegt die Vermuthung nahe, daß dem letzten Verfasser bereits die Umarbeitung der pseudopetrinischen Schriften zu einer pseudoclementinischen, zu einer Lebensgeschichte des Clemens angehöre. Gleichwohl ist diese Ansicht nicht durchführbar, wie zunächst schon daraus erhellt, daß nach den Anagnorismen Clemens in anderer Weise, erst am Ende des Aufenthalts zu Cäsarea in die Umgebung des Petrus eingeführt war, in Folge einer allgemeinen Aufforderung des Apostels. Dazu kömmt, daß der Brief des Clemens an Jakobus, welcher die clementinische Umarbeitung motivirt, eine verschiedene Tendenz beurkundet, welche in dem

letzten Abschnitte noch gar nicht hervortritt, nämlich das Streben nach fester Organisation der Kirche, veranlaßt durch die gnostischen Wirren. Auch wenn dieser Brief in seiner gegenwärtigen Gestalt erst dem Verfasser der Homilien zuerkannt werden muß, so ist er doch von der Gestaltung des Werkes keineswegs ablösbar, und seine Substanz kann nur von demjenigen herrühren, der die gesammte Erzählung mit dem in allen philosophischen Systemen vergeblich nach Befriedigung suchenden Clemens, der in Cäsarea mit Petrus zusammentrifft, eröffnet hat [1]). Von demselben mag auch die rohere Syzygientheorie Rec. III, 52—61 herrühren, welche schon auf die marcionitische Zeit hinführt. Möglich wäre es auch, daß die Andeutungen einer durch den Episkopat gesicherten, fester organisirten Kirchenverfassung (Rec. III, 65—67. VI, 15) diesem Redactor angehören, obgleich wir uns oben dafür entschieden haben, daß die erstere Stelle dem Anti-Basilides angehöre. Daß dieser pseudoclementinische Redactor nicht mit dem Verfasser der Homilien identisch ist, geht schon daraus hervor, daß in den betreffenden, auch in die Homilien aufgenommenen Abschnitten solche Abänderungen bemerklich sind, welche mit den eigenthümlichen Vorstellungen des Verfassers der Homilien genau zusammenhängen. So erscheint die kirchliche Verfassung bei ihm, sowohl in den Homilien selbst, als auch in dem clementinischen Briefe bereits noch mehr ausgebildet. So tritt Barnabas nicht in Rom, sondern in Alexandrien auf (Hom. I, 9), für welche Stadt der Verfasser der Homilien überhaupt Vorliebe beurkundet. So wurde also die gegenwärtige Gestalt der Recognitionen, von manchen späteren Zusätzen, namentlich den Reden zu Laodicea abgesehen, vollendet, und eine genauere Analyse der nächsten Redaction, der Homilien, wird uns davon überzeugen, daß in ihnen die Substanz unserer Recognitionen beständig vorausgesetzt wird.

1) Rec. I, 1—13.

Dritter Abschnitt.

V. Die clementinischen Homilien.

Die clementischen Homilien haben den in den älteren Schriften vorliegenden Stoff so geschickt verarbeitet, daß sie allerdings auf den ersten Anblick als eine ganz selbständige und durchaus originelle Schrift erscheinen können, wofür sich zur Zeit fast alle Gelehrten entschieden haben. Es wird nun schon aus den vorhergehenden Abschnitten erhellt haben, daß in den Recognitionen die verschiedenen Bildungsschichten weit treuer erhalten und weit leichter zu sondern sind. Indem wir jene aus der früheren Untersuchung gewonnenen verschiedenen Bestandtheile auch bei den Homilien immer im Auge behalten, wird es uns möglich sein, die Einsicht in den Ursprung dieser Schrift zu erreichen, das Eigenthümliche des Verfassers der Homilien von den älteren Bestandtheilen, welche er in seine Darstellung verwebt hat, zu unterscheiden, und die Analyse der Homilien selbst wird das bereits gewonnene Resultat nur immer mehr bestätigen. Der veränderte Standpunct, von welchem die Darstellung der Homilien beherrscht wird, möchte sich im Allgemeinen so angeben lassen. Eine ausgebildetere Organisation der kirchlichen Verfassung giebt dem Verfasser schon eine weit festere Stellung gegen die Häretiker; diese erscheinen schon fast als Häretiker im späteren Sinne, die schon durch den Widerspruch gegen die Auctorität der Kirche gerichtet sind. Die theoretische Bekämpfung des Heidenthums tritt daher schon weit mehr in den Vordergrund, und die ausführliche Widerlegung der marcionitischen Gnosis an den Schluß des ganzen Werkes zurück. Es zeigt sich auch hierin, daß die Einheit der kirchlichen Lehre und Verfassung vor den gnostischen Stürmen schon weit mehr gesichert ist; man hat schon einen so festen Boden gewonnen,

daß man einen Theil der Heeresmacht gegen die ganz draußen stehende heidnische Mythologie verwenden kann. Weil die Kraft der Häresie schon gebrochen, ihre Hauptmacht schon geworfen ist: so kann man auch schon daran denken, das Wahre der Gnosis sich anzueignen, vom Standtpuncte des kirchlichen Bewußtseins aus eine Lösung ihrer Probleme zu versuchen, so kann schon an die Stelle der früheren, im praktischen Standpunct des judenchristlichen Bewußtseins begründeten Abneigung vor aller Speculation ein theoretisches, speculatives Interesse treten [1]).

Der Verfasser hat die Einleitung, welche dem Werke durch die clementinische Umarbeitung gegeben war, aufgenommen; auch er schildert uns, wie Clemens durch das unbefriedigte Verlangen nach Gewißheit über die höchsten Probleme zum Christenthum geführt wird. Nur kann es nicht als zufällig angesehen werden, daß hier Clemens auf dem Umwege über Alexandrien, wo er den Barnabas trifft, nach Cäsarea zu Petrus gelangt, während er nach den Recognitionen den Barnabas schon in Rom kennen lernt, und von hier aus unmittelbar nach Cäsarea gelangt [2]). Es ist dieses um so weniger zufällig, als der Verfasser auch an einem anderen Orte Alexandrien in Erwähnung bringt. Ganz wie in den Recognitionen trägt dann Petrus dem Clemens am ersten Tage die Lehre vom wahren Propheten vor [3]). Dagegen weichen

1) Man vergl. nur die Aeußerungen Rec. II, 21 mit der entschiedenen Empfehlung der Gnosis Hom. II, 5, um den Unterschied zu erkennen. Uebrigens soll die obige Auseinandersetzung, zu welcher man vergleichen kann, was ich in meiner Recension der 4. Aufl. der Gieseler'schen K.G. Hall. Allg. Lit.-Z. 1847. Nr. 210 ff. S. 534 ff. über die Stellung des marcionitischen und pseudoclementinischen Systems in der Entwickelung der Gnosis gesagt habe, keinesweges leugnen, daß das Auftreten Marcion's ohne die größeste Gefahr für die Kirche gewesen sei, und daß das pseudoclementinische System gerade durch die Gefahr dieses Angriffes hervorgerufen ist. Aber die Abwehr dieses gewaltigen Angriffes wurde zuerst in praktischer Weise durchgesetzt, und erst auf diese praktische Abwehr folgte die theoretische, wie denn der Verfasser der Homilien auch nicht mehr eine ganz genaue Kenntniß des bestrittenen Systems verräth.

2) Vgl. Rec. I, 7—11 mit Hom. I, 8—14.

3) Hom. I, 18—20.

die Reden, zu welchen Petrus durch den hier nur eintägigen Aufschub der Disputation Zeit und Gelegenheit erhält, gänzlich ab, und sind den Homilien fast ganz eigenthümlich, wie sie denn die Principien ihres Lehrbegriffes entwickeln, das Programm des ganzen Werkes bilden.

§. 18.

1) Vorbereitungen der Disputation zu Cäsarea, Hom. II, 5 — III, 28.

Was zunächst die Schilderung des Gegners, des Magiers Simon betrifft, so werden bereits die verschiedenen Stufen, welche wir in den Recognitionen noch unterscheiden konnten, durch einander geworfen und mit solchen Zusätzen bereichert, die nur auf Marcion passen. Namentlich findet sich in der Darstellung der Lehre ein auffallendes Mißverständniß, welches sich nur daraus erklärt, daß dem Verfasser die Einsicht in das im antibasilidianischen Nachtrage bekämpfte System bereits fehlte. In der Charakteristik des Simon [1]) fällt es zunächst auf, daß Simon mit Alexandrien in Verbindung gebracht wird; außerdem wird die Art, wie er zu der Würde eines Häresiarchen gelangt, etwas anders erzählt: Simon ist von Anfang an der erste und bedeutendste Schüler Johannis des Täufers mit der Anwartschaft auf die Nachfolge; seine Succession wird nur dadurch verhindert, daß er bei dem Tode des Täufers gerade in Alexandrien abwesend ist, um sich in der magischen Kunst zu üben. Daher kann Dositheus die falsche Nachricht von seinem Tode verbreiten, und Simon findet ihn bei seiner Rückkehr schon im Besitze der Würde vor. Dennoch gelingt es ihm, denselben durch Verleumdung und Schwarzkünstelei zu verdrängen, sich selbst die Anerkennung als Ἑστώς zu verschaffen [2]). Der Verfasser weicht hier bedeutend von den Recognitionen ab, in denen Dositheus mehr als selbständiger Stifter einer Secte und noch in einem etwas losen Zusammenhang mit dem Täufer dargestellt wird [3]),

1) Hom. II, 19 — 32.

2) Hom. II, 23. 24.

3) Rec. II, 8. Interfecto etenim — baptista Johanne, quum Dositheus haereseos suae inisset exordium etc.

und daher vom Anfang an in dem rechtmäßigen Besitz der Würde eines Vorstehers der Secte auftritt, so daß Simon überhaupt erst die Aufnahme in das Collegium der 30 erbitten muß, als eine Vacanz eintritt. Die Homilien stellen dagegen den Simon und seine ganze Häresie in unmittelbare Verbindung mit dem Täufer Johannes, und können hiermit nichts anderes beabsichtigt haben, als dieselbe in die falsche, weibliche Prophetie, welche ihnen auch der Täufer, als der Erste unter den vom Weibe Geborenen repräsentirt, einzureihen. Bei der Helena wird das bezeichnende Mährchen von ihrer Allsichtbarkeit auf einem Thurme ausgelassen; doch ist die Beziehung dieses Mährchens auf die valentinianische Sophia erhalten. Die Seele des getödteten Knaben spielt auch hier ihre Rolle; aber obgleich dieses Mährchen zum Theil noch weiter ausgesponnen wird, als in den Recognitionen [1]), so ist doch seine ursprüngliche Tendenz dadurch etwas verwischt, daß mit demselben die Bildung eines neuen Menschen aus Luft, diese Travestie der gnostischen pneumatischen Naturen zusammengeworfen wird, und deßhalb etwas unmotivirt erscheint. Die Worte Hom. II, 26: *εἶθ' οὕτως τῆς σαρκὸς παγείσης ἄνθρωπον οὐκ ἀπὸ γῆς, ἀλλ' ἐξ ἀέρος ἀναδεῖξαι*, erhalten ihr volles Licht erst aus Rec. II, 15, wo die gnostische Ueberhebung über die Geschöpfe des Demiurgen noch viel deutlicher ausgedrückt ist. — Ganz undurchsichtig ist die vorläufige Angabe der Lehre des Simon geworden [2]), in welcher das Verschiedenartigste bunt zusammengestellt ist. Wir finden hier den verhaßten Men-

1) Hom. II, 26 ff. vgl. Rec. II, 13.

2) Hom. II, 22. *Οὗτος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πάνυ ἐξασκήσας ἑαυτὸν καὶ μαγείᾳ πολὺ δυνηθεὶς καὶ φρενωθεὶς θέλει νομίζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ, ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος Ἑστῶτα προσαγορεύει· ταύτῃ δὲ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ καὶ αἰτίαν φθορᾶς τὸ σῶμα πεσεῖν οὐκ ἔχων καὶ οὔτε θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον ἀνώτατον εἶναι λέγει, οὐ νεκροὺς ἐγηγέρθαι πιστεύει, τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει, ἀντὶ τοῦ ὄντως Χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει, τὰ δὲ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ, καὶ κρίσιν ἔσεσθαι μὲν λέγει, οὐ προσδοκᾷ δέ κ. τ. λ.*

schen der Grundschrift wieder, der den Cultus zu Jerusalem durch den Cultus auf Garizim verdrängen will; wie im antibasilidianischen Nachtrage erklärt sich Simon in Folge des gnostischen Dualismus für eine Kraft des höchsten, über den Weltschöpfer erhabenen Gottes. Höchst auffallend ist es aber, daß er sich nur zuweilen für den Messias erklären soll; das ἐνίοτε erklärt sich sehr gut, wenn man erwägt, daß diese Angabe in den dem Verfasser vorliegenden Recognitionen nur vereinzelt dasteht, daß von ihr in der Disputation selbst kein Gebrauch gemacht wird. Ganz neu ist endlich der Vorwurf der allegorischen Auslegung des Gesetzes, welcher auf Marcion gar nicht paßt, der in seinen Antithesen von der buchstäblichsten Auslegung ausging und nach dem Zeugniß des Origenes die allegorische Interpretation entschieden verwarf [1]. Gleichwohl glaube ich diesen Zusatz nur daraus erklären zu können, daß der Verfasser auch hier den Marcion vor Augen hatte; paßte derselbe gleich nicht auf ihn selbst, so konnte der Verfasser ihn doch hierin mit dem Apostel zusammenwerfen, dessen Auctorität durch ihn von neuem vertheidigt wurde. Wir werden überhaupt später noch bemerken, daß unsere Schrift gerade durch den Gegensatz des Marcionismus dazu genöthigt wird, die bereits fast zurückgetretene Auctorität des Heidenapostels mit neuen Waffen zu bekämpfen. Es ist interessant, daß sich in dieser entschiedenen Polemik gegen den Apostel Paulus gerade die älteste Grundlage und die späteste Redaction berühren.

In der Unterredung, welche der Disputation selbst vorangeht, werden die Prämissen zu einer glücklichen Bekämpfung sowohl des außerchristlichen Heidenthums, als der christlichen Häresien, namentlich der marcionitischen, gegeben [2]. Es ist beachtenswerth, daß beide oft zusammengestellt werden; waren beide, so schroff sie einander gegenüberstehen,

---

1) Comm. in Matth. Tom. XV, 3. p. 370, B. Huet. Μαρκίων — φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.

2) Diese einleitende Vorbereitung motivirt der Verfasser selbst ausdrücklich Hom. II, 3, es müsse den Menschen die gesunde Lehre bald und vor der Zeit mitgetheilt werden, damit sie gewahrt und gesichert seien, wenn ihnen eine schlechte Lehre entgegentrete.

doch darin verwandt, daß sie den Gott oder die Götter der Natur dem Christenthum entschieden gegenüberstellten, daß sie gerade in der Natur das Walten eines intelligenten, absoluten Gottes nicht anerkennen wollten. Fast die ganze Auseinandersetzung des Petrus ist daher zugleich nach diesen beiden Seiten hin gerichtet. Als das einzig sichere Fundament aller religiösen Erkenntniß wird auch hier die Lehre vom wahren Propheten aufgestellt; nur durch die Anerkennung desselben wird alles Schöne und Herrliche dem Geiste aufgeschlossen. „Denn indem es viele mannigfaltige Güter in der Gegenwart oder in der Zukunft giebt, so kann doch das höchste unter allen, sei es das ewige Leben oder dauerhafte Gesundheit oder ein heller Geist oder Licht oder Freude oder Unvergänglichkeit oder irgend etwas anderes von vorzüglicher Schönheit in der wirklichen Welt, oder was dieselbe haben kann; so kann doch dieses nimmermehr erworben werden, wenn man nicht zuvor die Dinge erkannt hat, wie sie sind. Die Gnosis aber kann man nicht anders erreichen, es sei denn, daß man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt habe. Der Prophet der Wahrheit ist aber der, welcher immer Alles weiß, das Geschehene, wie es geschah, das Geschehende, wie es geschieht, das Zukünftige, wie es kommen wird, sündlos, barmherzig, allein mit der Leitung in der Wahrheit betraut. Lies und du wirst diejenigen finden, welche aus sich selbst die Wahrheit finden zu können glauben. Das ist das eigenthümliche Wesen des Propheten, daß er die Wahrheit offenbart, wie es der Sonne eigenthümlich ist, den Tag zu bringen" [1]. Alle diejenigen, welche die Wahrheit gesucht haben und nicht von ihm ausgegangen sind, mußten vergeblich ihr Leben hindurch suchen, ohne etwas anderes finden zu können, als die rechte Lebensweise in ihren allgemeinsten Grundzügen, wie sie einem Jeden aus der natürlichen Gesinnung, Anderen ebensowenig Unrecht zu thun, als man selbst Unrecht erleiden will, hervorgeht. Dieses gilt sowohl von den Philosophen der Hellenen, als von den Weisen der Barbaren; alle Weisheit,

1) Hom. II, 5. 6. Auch das Folgende findet man bei Baur Gnosis S. 387—390.

welche jener Grundlage entbehrt, kann nur das zunächst in die Augen Fallende aufgreifen, nicht das Wahre, sondern das Angenehme, Beliebige [1]). Diese Weisheit kann, weil aus der bodenlosesten Subjectivität hervorgegangen, nur in die widersprechendsten Ansichten und Systeme auseinandergehen. Der wahre Prophet also, der allein zur Erkenntniß der Wahrheit führen kann, wird an einem Merkmal erkannt, welches allen Menschen, auch den ganz ungebildeten, zugänglich ist, nämlich an dem Vorauswissen der Zukunft, dem Eintreffen der Weissagungen. Trotz aller Annäherung an den Standpunct der Gnosis, des freien Wissens, giebt der Verfasser den dem Judenchristenthum eigenthümlichen traditionellen Standpunct nicht auf. Wir müssen, wenn wir auf diesem Wege den wahren Propheten erkannt haben, jedes seiner Worte glauben. Als der wesentliche Inhalt aber der Lehre dieses wahren Propheten wird nun gar nichts weiter, als der Glaube an die Einheit Gottes und an künftige Vergeltung angegeben. Hom. II, 12: *ἔστιν τε αὐτοῦ τό τε βούλημα καὶ ἀληθὲς κήρυγμα, ὅτι εἷς ὁ θεὸς, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἑκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις ἀποδώσει ποτέ.* Es zeigt sich auch hierin noch der einseitig praktische Standpunct des Ebionismus.

Wurde durch diese Auseinandersetzung die Grenze gegen das Heidenthum gezogen, so ist das Folgende zunächst gegen **Marcion** gerichtet. Simon hat dieses Fundament des Glaubens untergraben, indem er die Gerechtigkeit für eine dem absoluten Wesen Gottes nicht angemessene Eigenschaft erklärt

---

1) Hom. II, 8. *πείθει δὲ ἕκαστον ἀφ' ἑαυτοῦ ζητοῦντα μαθεῖν οὐ πάντως τὸ ἀληθὲς, ἀλλὰ τὸ τέρπον· ἐπεὶ οὖν ἄλλον ἄλλο τέρπει, ἄλλον ἄλλο κρατεῖ ὡς ἀληθές.* Aehnliche Aeußerungrn über die Unsicherheit heidnischer Philosophie im Verhältniß zu der Prophetie bei **Theophilus** von Antiochien ad Autol. I, 14, besonders **Athenagoras** Legat. p. Chr. c. 7, p. 8 A., wo gleichfalls die Vergeblichkeit der philosophischen Bestrebungen, die Wahrheit zu erfassen, daraus abgeleitet wird, daß sie nicht, wie die Propheten, unmittelbar durch den Geist Gottes geleitet wurden, sondern von sich selbst, aus dem Standpunkt ihrer bloß menschlichen Subjectivität an dieses Werk gingen. Man kann auch Clem. Al. Str. VI, 689, A. vergleichen.

hat, und damit die sittliche Natur des Menschen selbst erschüttert hat. „Will man aber, wie der Samariter Simon, Gott das Prädicat der Gerechtigkeit nicht zuertheilen, wem kann man es dann noch geben, oder auch nur die Fähigkeit zu derselben? Kommt diese Eigenschaft nicht einmal der Wurzel aller Dinge zu, so muß sie folgerichtig auch in der menschlichen Natur, als in den Früchten, nicht gefunden werden; kann sie aber bei Menschen gefunden werden, wie viel mehr bei Gott!" u. s. w. [1]). Ist die Gerechtigkeit nicht in Gott selbst begründet, so giebt es auch keine Ungerechtigkeit, so ist die sittliche Natur des Menschen ohne Halt. Wie sehr bestätigt sich uns auch hierin der praktische Charakter des Judenchristenthums! Die sittliche Natur des Menschen ist das feste Band, durch welches die Transcendenz der Gottesidee mit ihrer Immanenz in der wirklichen Welt zusammengehalten wird; der Gott des Gewissens kann nur der höchste, absolute Gott sein. — Im Gegensatze gegen den Dualismus **Marcion's** versucht dann der Verfasser eine theoretische Entwickelung und Begründung seines Monotheismus; da er gleichwohl die Gegensätze und Widersprüche in der physischen und besonders in der ethischen Welt anerkennen muß, so ist es die Lehre von den **Syzygien**, durch welche er trotz des Gegensatzes die Einheit des höchsten Princips festzuhalten sucht. Der Gegensatz der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der ethischen Welt führt ihn zu der allgemeinen Behauptung, Gott habe trotz seiner Einheit alles Geschaffene in Gegensätze auseinandergehen lassen, so daß das Gesetz der Syzygien auf die ganze Schöpfung ausgedehnt wird [2]). Der Mensch steht innerhalb dieses die ethische wie die physische Welt gleichmäßig beherrschenden Gegensatzes, kann sich sowohl dem Guten, als dem Bösen zuwenden; aber für

1) Hom. II, 14.

2) Hom. II, 15. *Ἔνθεν γοῦν ὁ θεὸς — εἷς ὢν αὐτός, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ἀπαρχῆς αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μόνος θεός, ποιήσας φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον.* Ausdrücklich verwahrt sich der Verfasser gegen die nahe liegende Folgerung, daß aus diesen Gegensätzen auch auf eine Mehrheit göttlicher Principien geschlossen werden müsse.

ihn ist die Ordnung der Syzygien umgekehrt, in ihm geht das Böse dem Guten voran. „Allein unter diesen (sich entgegengesetzten Schöpfungen) hat Gott den Menschen mit freiem Willen erschaffen, so daß er die Fähigkeit hat, gerecht oder ungerecht zu werden. Für ihn hat er auch die Gestalten der Syzygien [1]) umgekehrt, so daß für ihn das Kleine dem Großen vorangeht, z. B. Welt, Ewigkeit (*κόσμος, αἰών*). Die gegenwärtige Welt ist zeitlich, die zukünftige ewig, zuerst Unwissenheit, dann Erkenntniß. So hat Gott auch die Führer der (zwiefachen) Prophetie geordnet; denn da die gegenwärtige Welt weiblich ist, wie eine Mutter ihre Kinder gebiert, so ist das zukünftige Weltalter (*αἰών*) männlich, nimmt wie ein Vater die eigenen Kinder auf. So folgen denn auch in der gegenwärtigen Welt die wahren Propheten, als Söhne der zukünftigen Welt und von oben mit Erkenntniß erleuchtet, auf die falschen, und wer dieses Geheimniß kennt, kann schon deßhalb nicht zweifelhaft sein, daß Simon ein Irrlehrer ist" [2]). Der Verfasser macht somit den Anfang einer lebendigen Geschichtsanschauung; das gute Princip tritt nicht, wie bei **Marcion**, unvermittelt in die Geschichte ein; der Irrthum selbst ist der Herold der Wahrheit, diese wesentlich Reaction gegen den Irrthum. So soll das Wahre des gnostischen Dualismus in den judenchristlichen Monismus aufgenommen werden. Beide Principien sind in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit innig verschlungen. Nach dem Urmenschen Adam folgt zuerst der un-

1) So können wir *τὰς τῶν συζυγιῶν εἰκόνας* übersetzen, da die concreten Erscheinungen hier als Abbilder jenes ewigen Verhältnisses angesehen und bezeichnet werden.

2) Hom. II, 15. Der Text: *διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοί, ἀνθρώπων* (Hdschr. *ανων*) *τὴν γνῶσιν ἔχοντες ἐπέρχονται.* **Cotelier** schlägt, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, vor, *αἰωνίων* zu lesen, **Schwegler** will *ἀνθρώπων* beibehalten, aber den ganzen Satz umstellen: *διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως, οἱ ὄντες υἱοὶ ἀνθρώπων, ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος τὴν γνῶσιν ἔχοντες, ἐπέρχονται.* Ich glaube, wir kommen über alle Schwierigkeiten hinweg, wenn wir *ανων* als Abbreviatur für *ἄνωθεν*, *ἄνω* ansehen, und habe demgemäß übersetzt.

gerechte Kain, dann der gerechte Abel; der erste Sohn des Stammvaters Abraham ist Ismael, nicht der von Gott gesegnete Isaak. Dem männlichen Syzygos des Elias, welcher seine Ankunft freiwillig auf eine spätere Zeit verschoben hatte, geht dieser (in einer neuen Gestalt) als der Erste unter den vom Weibe Geborenen voran. So hat schon der wahre Prophet selbst vorhergesagt, daß zuerst ein falsches Evangelium von einem Irrlehrer verbreitet werde, und erst dann nach Zerstörung der heiligen Stätte [1]) werde das wahre Evangelium im Geheimen ausgebreitet werden zur Abwehr der zukünftigen Häresien. Endlich wird der Antichrist der Wiederkunft des Messias vorhergehen, bei welcher das ewige Licht aufgehen und alle Finsterniß verschlungen werden wird. Schon dadurch also, daß Simon dem Petrus vorangeht, ist er als Irrlehrer bezeichnet und kann nun im Folgenden als solcher näher charakterisirt werden; so hat der Verfasser den rohen Ansatz der Syzygientheorie Rec. III, 61 ff. ausgebildet.

Ein Hauptargument des Marcion war die Beschränktheit des alttestamentlichen Gottes. Wie noch Schelling seinen Gegnern die Frage vorlegte, wie es doch komme, daß Gott sich im A. T. nur als ein zorniger und eifriger Gott zeige, seine höchsten geistigen Eigenschaften erst vor noch nicht 2000 Jahren offenbart habe [2]): so hob auch Marcion die Beschränktheit und Unvollkommenheit des A. T.lichen Gottes im Gegensatz zu dem im Christenthum geoffenbarten hervor,

---

1) Hom. II, 17. μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου. So gewiß Neander im Unrecht ist, wenn er unter dem Irrlehrer einen dem Magier erst nachfolgenden Irrlehrer versteht (Gnost. Syst. S. 366), so gewiß hier der Apostel Paulus gemeint ist; so scheint es mir doch gewagt zu sein, die angeführten Worte mit Baur (Christuspartei S. 128), dem Schliemann S. 533 beistimmt, nicht von der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem, sondern von der Aufhebung des Gesetzes und der jüdischen Institutionen zu verstehen. Dieser Anachronismus darf in einer Schrift nicht befremden, in welcher Simon schon vorwiegend die Rolle des Marcion und der gnostischen Häretiker überhaupt spielen muß. Uebrigens wird καθαίρεσις auch Hom. III, 15 gerade von der Zerstörung Jerusalems gebraucht.

2) Denkmal d. Schrift v. d. göttl. Dingen S. 87.

und diese Argumentation mußte die Gegner allerdings sehr in die Enge treiben. Nach der Charakteristik Simons geht unser Verfasser daher dazu über, sich gegen diesen gefährlichen Angriff zu rüsten (Hom. II, 38 ff.). Er giebt daher zu, daß es in der Schrift, zunächst im Pentateuch, Abschnitte giebt, welche Irrthümer und Gottes Unwürdiges enthalten; aber diese Abschnitte sollen unächt, durch die späteren Aufzeichnungen des mehrmals noch dazu vernichteten Gesetzes in den Text gekommen sein. Der Urheber dieser falschen Perikopen ist zwar der Teufel selbst; aber wie überhaupt in den Homilien das Prädicat der Gerechtigkeit, welches **Marcion** dem Weltschöpfer und Gott des A. T. beilegte, auf den Teufel übertragen werden, so hat er auch hierin gerecht gehandelt [1]). Wenn nun Simon sich öffentlich gerade auf diese Perikopen stützt, so geräth Petrus in die größeste Verlegenheit, weil er seine Lehre von dem Ursprung dieser Abschnitte doch nicht gut vor dem Volke vortragen kann, ohne dasselbe zurückzustoßen. So muß denn ein anderer Ausweg eingeschlagen werden; man muß ihn, als ob man den falschen Perikopen beistimme, durch dialektische Gegenfragen in die Enge treiben, und darf nur die Erprobten über ihre wahre Beschaffenheit aufklären [2]). Ist somit in der Schrift Falsches und Gottes Unwürdiges enthalten, so giebt es gleichwohl für die Erkenntniß des Wahren und Falschen ein sicheres Kriterium, welches in dem allgemein menschlichen Gottesbewußtsein, in der monarchischen Seele des Menschen liegt. Alles, was gegen Gott gesagt oder geschrieben ist, ist unwahr; wer nur eine geringe Liebe und Dankbarkeit gegen

---

1) A. a. O. τοῦτο τοῦ πονηροῦ δικαίῳ τινὶ λόγῳ ἐνεργῆσαι τετολμηκότος· καὶ τοῦτο γέγονεν λόγῳ καὶ κρίσει, ὅπως ἐλεγχθῶσιν, τίνες τολμῶσιν τὰ κατὰ τοῦ θεοῦ γραφέντα φιληκόως ἔχειν, τίνες τε στοργῇ τῇ πρὸς αὐτὸν τὰ κατ' αὐτοῦ λεγόμενα μὴ μόνον ἀπιστεῖν, ἀλλὰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἀκούειν ἀνέχεσθαι, κἂν ἀληθῆ τυγχάνῃ, πολλῷ κρίναντες ἀσφαλέστερον περὶ εὐφήμου πίστεως κινδυνεύειν, ἢ ἐπὶ βλασφήμοις λόγοις δυσσυνειδήτως βιοῦν.

2) Es kann nur als eine Inconsequenz des Verfassers angesehen werden, wenn Petrus nachher in der öffentlichen Disputation dennoch diese Lehre vorträgt.

Gott bewahrt hat, kann nichts anerkennen, was gegen Gott gesagt ist. „Wie ist es möglich, daß Jemand selbst eine monarchische Seele haben und fromm sein kann, wenn er glaubt, daß es viele Götter giebt, und nicht bloß einen einzigen?“ u. s. w. [1]). Darum darf man nicht glauben, daß Gott z. B. lügt, versucht, um etwas erst zu erkennen, bereuet, was er gethan, sich ereifert, die Herzen verstockt, Entwendungen befiehlt. So wird hier der Ebionismus dazu gedrängt, mit einer für jene Zeiten denkwürdigen Entschiedenheit das höchste Kriterium aller Wahrheit in die Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins zu verlegen, welches allein das Falsche in der Schrift von dem Wahren unterscheiden kann. Er nimmt sogar den berühmten ursprünglich gnostischen Ausspruch auf *Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι* [2]), auch wird hierauf ein in dem Petrus-Evangelium überlieferter Ausspruch des Herrn bezogen: *διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν*, welcher sich noch jetzt Mark. 12, 24, freilich abgeändert, findet. So verdient selbst die Schrift keinen Glauben, wenn sie von den Frommen des A. T. Unwürdiges berichtet, die Sünde Adams, den Rausch des Noa, die Vielweiberei des Abraham, den Mord des Moses [3]).

Der Vortrag des 3ten Tages (Hom. III, 1—37) bespricht die wichtigsten Puncte des ganzen pseudoclementinischen Systems, und geht schon mehr auf die materiellen Differenzen der Lehre selbst ein. Die Spione, welche Petrus in der Umgebung des Simon selbst unterhält, haben ihn benachrichtigt, Simon wolle aus der Schrift beweisen, daß der Gott, welcher Himmel und Erde erschaffen hat, nicht der höchste ist, sondern ein anderer unbekannter und unaussprechlicher Gott der Götter, welcher zwei Untergötter abgesandt hat, den einen zur Schöpfung der Welt, den anderen zum

---

1) Hom. II, 42.

2) Vrgl. über diesen Ausspruch Cotelier zu Hom. II, 51, Heinichen zu Eus. HE. VII, 7, Credner Beitr. I, 327.

3) Hom. II, 51. 52.

Geben des Gesetzes [1]. Die letztere Angabe trifft auf kein einziges gnostisches System zu, nie ist für die Gesetzgebung ein besonderes göttliches Wesen angenommen. Am allerwenigsten paßt diese Behauptung auf Marcion. Da man also diese Lehre nirgends unterbringen konnte, so vermuthete Baur, der Verfasser der Homilien habe durch diesen Zug die marcionitische Lehre nur noch polytheistischer, als sie an sich schon ist, darstellen wollen [2], und Schliemann rechnete diese Stelle zu denjenigen, in welchen der Magier Simon nicht fremde, sondern seine eigenen Ansichten vortrage [3]. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser der Homilien einen Zug, der in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden war, rein aus der Luft gegriffen habe, und die Scheidung desjenigen, was die eigene Lehre des Simon sein soll, ist bei Schliemann sehr prekär ausgefallen. Diese Stelle glaube ich vielmehr aus einem Mißverständniß der Recognitionen vollständig erklären zu können, und finde somit in ihr das schlagendste Zeugniß für die Abhängigkeit und gegen die vollkommene Originalität der Homilien. Wir haben gesehen, daß in der antibasilidianischen Umarbeitung Simon in der Rolle des Basilides in dem Weltschöpfer, dem Gesetzgeber Moses und dem psychischen Jesus die drei historischen Religionen als unangemessene Erkenntnißweisen des Absoluten darstellen mußte [4]. Natürlich sollten jene 3 Repräsentanten nicht schon dadurch für göttliche Hypostasen, für Untergötter im Sinne unsers Verfassers erklärt werden; doch lag dieses Mißverständniß sehr nahe, weil der Demiurg zuerst erwähnt war. Auf Marcion konnte diese Lehre natürlich nur dann angewandt werden, wenn zunächst das 3te Glied, der psychische Jesus, der bei ihm ja ganz fehlte, geradezu weggelassen wurde. Daher konnte der Verfasser um

---

1) Hom. III, 2: *μὴ τοῦτον εἶναι θεὸν ἀνώτατον, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν καὶ πάντα ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλον τινὰ ἄγνωστον καὶ ἀνώτατον, ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις ὄντα θεὸν θεῶν, ὃς δύο ἔπεμψε θεούς, ἀφ' ὧν ὁ μὲν εἷς ἔστιν ὁ κόσμον κτίσας.*

2) Christl. Gnosis S. 313.

3) Clementinen S. 92.

4) Rec. II, 49.

so eher das Versehen begehen, die beiden übrigen Glieder einander ganz gleich zu stellen, auch den Gesetzgeber als einen untergeordneten Gott, wie den Demiurgen zu betrachten. Dieses Versehen ging aus seiner Abhängigkeit von einer älteren und gegen Basilides gerichteten Darstellung hervor, welche er für Marcion zurecht machte. Und was diesen Gnostiker betrifft, so war ja der Kardinalpunct seiner Lehre eben nur die Trennung des Judengottes und Weltschöpfers vom höchsten Gott; mochte er nun einen oder mehrere Untergötter annehmen, dieses lag außerhalb des Mittelpunctes seines Systems. Trotz jenes Mißverständnisses also, welches eine nicht ganz genaue Kenntniß des bestrittenen Systems beurkundet, hat der Verfasser dasselbe doch in der Hauptsache richtig bezeichnet, wie er denn unmittelbar fortfährt: *καὶ ταῦτα μηχανᾶται λέγειν, ὅπως τῶν τὸν ἕνα καὶ μόνον μελλόντων σέβειν θεόν, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν, τὴν ὀρθὴν προσεκλύσει πίστιν* [1]). — Wenn irgendwo, so findet in dem Folgenden dasjenige statt, was wir oben erwähnten, daß der Verfasser die Polemik gegen Marcion mit der gegen das Heidenthum verbindet, mit dem Marcionismus zugleich das Heidenthum im Auge behält. Beide fallen unter die allgemeinere Kategorie der Leugnung der göttlichen Monarchie. Simon, der auch allgemein die Gnosis überhaupt vertritt [2]), will bei den Heidenchristen anstatt ihrer niederen Vielgötterei (*κάτω πολυθεομανία*) einen höheren Polytheismus einführen [3]). Zu diesem Zwecke also bedient

1) Auch an die Modification des marcionitischen Systems durch Apelles ist nicht zu denken, weil nach ihm der Weltschöpfer (angelus inclytus) zugleich der Gott des Gesetzes und Israels ist, von dem ang. igneus nur die Verfälschungen des Gesetzes herrühren, vgl. Tertull. praescr. c. 34, wo ich alium igneum adfirmans statt illum lesen möchte. Wegen dieses Antheils kann ütrigens auch der Feuerdämon der Gott Israels und der vulgären Christen genannt werden de anima c. 23.

2) So steht er denn auch mit seiner Irrlehre nicht allein. Hom. III, 4: *οὐ μόνον αὐτὸς, ἀλλ' εἰ καὶ ἄλλος τις τοῖς ἀπὸ ἐθνῶν κατὰ τοῦ θεοῦ κενόν τινα, ὅμοιον ὀνείρῳ πλουσίῳ* (Conjectur von Dawis) *κεκοσμημένον ὑφηγήσεται μῦθον, πιστευθήσεται.*

3) Vrgl. Hom. III, 59: *προλαβοῦσα ἡ κακία αὐτῷ τῆς συζυγίας νόμῳ προαπέστειλεν Σίμωνα, ἵνα οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν τοὺς πολ-*

er sich der falschen Perikopen der Schrift, und das Schlimmste ist, daß er von den Propheten, an welche er selbst nicht glaubt, Beweise gegen den wahren Gott entlehnt. Zwar bei den geborenen Juden findet er mit seiner Lehre wenig Anklang, weil sie die monarchische Lehre von den Vätern überkommen haben und das Geheimniß der trüglichen Schriftstellen kennen; desto mehr Eingang findet seine Lehre aber bei den Heidenchristen (οἱ ἀπὸ ἐθνῶν), deren angestammter Glaube seiner Lehre verwandt ist, und denen jenes Geheimniß unbekannt ist. Aber obgleich die falschen Schriftstellen so viel Unglück anrichten und so Viele verwirren, so sind sie mit Recht und in guter Absicht (εὐλόγως, δικαίῳ τινὶ λόγῳ) zur Prüfung der Menschen aufgestellt. Denn auch der Böse, auf dessen Verlangen sie zugelassen sind, liebt Gott in seinen Aussagen über Gott nicht weniger, als der Gute (Jesus), und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß er auch den Untergang derjenigen herbeizuführen strebt, welche nur aus Unwissenheit unfromm sind, den wahren Gott nicht verehren, während dieser die Unwissenheit aufzuheben, die Menschen durch Buße zum wahren Gott zurückzuführen trachtet, und diejenigen, welche in der Unwissenheit verharren, nicht etwa absichtlich und mit Wohlgefallen dem Untergange überläßt [1]). Die Leugnung der göttlichen Monarchie also,

---

λοὺς θεοὺς λέγειν παύσωνται, καταγνόντες τῶν ἐπὶ γῆς λεγομένων, ἐν οὐρανῷ πολλοὺς θεοὺς εἶναι νομίσουσιν.

1) Die beachtenswerthe Stelle Hom. III, 5 lautet: ἐν ταῖς θεολογίαις ὁ πονηρὸς τοῦ ἀγαθοῦ τὸν θεὸν οὐκ ἔλαττον ἀγαπῶν, ἐνὶ μόνῳ ἀπολείπεται τοῦ ἀγαθοῦ, ὅτι καὶ τῶν ἀγνοίας αἰτίᾳ ἀσεβούντων οὐ συγγινώσκων στοργῇ τῇ πρὸς τὸ ἀσεβούμενον, τῶν ἀσεβούντων ἐπιθυμεῖ τὸν ὄλεθρον, ὁ δὲ τὴν ἴασιν αὐτοῖς προσφέρων· ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἰᾶσθαι πάντας θέλει ταῖς μεταμελείαις, σώζει δὲ μόνους τοὺς ἐγνωκότας τὸν θεόν, τοὺς δὲ ἀγνοοῦντας οὐκ ἰᾶται, οὐχ ὅτι οὐ θέλει, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔξεστιν τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς υἱοῖς τῆς βασιλείας ἀγαθὰ τοῖς διὰ τὸ ἀδιάκριτον ἀλόγοις ζώοις παρεικασθεῖσιν παρασχεῖν. Daher wird denn Hom. XIX, 6 Simon gar für ärger als der Teufel erklärt, τὸν γὰρ πονηρὸν οὐδεὶς κατειπόντα θεοῦ δεῖξαι. So sehr wird der Verfasser durch das Interesse des Monotheismus beherrscht, daß er selbst dem Teufel keinen wirklich Gott widerstrebenden Willen zuschreiben kann. Aufschluß über die obige Be-

welche selbst der Teufel vermeidet, ist das schwerste Verbrechen. Gott zieht jegliche Seele eines Frommen, der seinen heiligen Geist nicht lästert, liebend zu sich; auch wenn er sündhaft ist, kann er nach erlittener Strafe noch gerettet werden. Ja, die Größe der Frömmigkeit, die Kraft des Gebetes kann vielleicht sogar die Strafe noch abwenden. Nur wer bis an sein Ende in der Leugnung verharrt, keine Buße thut, wird in dem ewigen Feuer enden, da er eine ewige Fortdauer verscherzt hat [1]). Die Unfrömmigkeit gegen Gott besteht also darin, daß man einen anderen Gott glaubt, als denjenigen, dessen Gestalt (μορφή) der Mensch in seinem Leibe an sich trägt, wodurch er als der Herrscher der Welt bezeichnet ist [2]). Um also die Erlösung der Heiden durch die

---

hauptung, daß der Teufel in den Aussagen über Gott nicht weniger rede, als der gute Herrscher, giebt auch eine merkwürdige Aeußerung Justin's in seiner Schrift gegen Marcion bei Irenaeus adv. haer. V, 26, 2, vor Erscheinung des Herrn habe es der Teufel noch nicht gewagt, Gott zu lästern, weil er seine künftige Verdammung erst aus den Reden des Herrn erfahren habe. So sehr hier Justin das Streben beurkundet, nach einer nicht bloß jener Zeit eigenen Sitte gerade Marcion als dämonisch inspirirt darzustellen, so trifft er doch darin mit den Homilien zusammen, daß er den Teufel in der vorchristlichen Zeit theoretisch noch gar keinen Anstoß geben läßt. Aehnlich äußert sich auch Epiphanius in der Häresie der Sethianer (Haer. XXXIX, 8); es sei wunderbar, daß der Teufel, der doch so viele Seelen verführt habe, niemals vor der Erscheinung Christi gewagt habe, gegen seinen Herrn eine Lästerrede zu erheben oder sich offen aufzulehnen. Er habe nämlich bis dahin noch die Verkündigungen der Propheten von einer alsdann eintretenden Sündenvergebung aller Bußfertigen auch auf sich selbst bezogen; erst als Jesus ihn zurückgewiesen, habe er blasphemische Reden gegen Gott ausgestoßen.

1) Hom. III, 6. Der Verfasser lehrt entschieden eine völlige Vernichtung der Leugner der göttlichen Monarchie. Cotelier meint, da an anderen Stellen entschieden die Unsterblichkeit auch der Gottlosen gelehrt werde, so widerspreche sich der Pseudo-Clemens entweder selbst oder sei interpolirt. Schliemann meint S. 174, daß sich der Verfasser in Stellen der zweiten Art nur dem kirchlichen Glauben accommodire. Wir werden über diesen schwierigen Punct im Lehrbegriff der Homilien noch unten handeln.

2) Hom. III, 7. ὁ γὰρ ὄντως ὢν (θεὸς) οὗτός ἐστιν, οὗ τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα, οὗ εἵνεκεν ὁ οὐρανὸς καὶ

Anerkennung des wahren Gottes möglichst zu hintertreiben, der unsterblich machenden Gottesliebe (ἡ ἀθανατοποιὸς πρὸς θεὸν στοργή) ihre Herzen zu verschließen, ist der Böse beflissen, den Polytheismus unter ihnen zu verbreiten, σπουδάζει πολλῶν θεῶν ἢ καὶ ἑνὸς ὡς κρείττονος (die Lehre Marcion's) σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν [1]. Um daher die Heidenchristen vor der Lehre des Simon zu warnen, mußte der Verfasser so nachdrücklich die schwere Strafe einschärfen, welche auf der Leugnung des wahren Gottes ruht. Simon sucht seinen Polytheismus freilich durch die Schrift zu begründen; aber eben so viele Perikopen derselben lehren entschieden die Einheit Gottes. Die Schrift enthält überhaupt alles Mögliche, und man kann jede Ansicht aus ihr begründen, damit Jeder, der ohne die rechte Gesinnung in ihr sucht, nicht das Wahre, sondern was er selbst will, finde, damit die Wahrheit den Frommen allein zugänglich sei (c. 10).

Der Verfasser läßt nun den Petrus auf die Grundlehre aller wahren Religion, auf die Lehre vom Propheten zurückkommen. Hier hat er aber die speciellere Tendenz, jene häretische Irrlehre in dem Zusammenhange der falschen, weiblichen Prophetie und im Gegensatz gegen die wahre, männliche auf ihren wahren Ursprung zurückzuführen [2]. Nur durch den Propheten der Wahrheit kann man den der Wahrheit fähigen Sinn erhalten, er weiß alle Dinge, sogar die Gedanken aller Menschen, und wird durch das Vorherwissen der Zukunft erkannt, welches sich bis auf die fernste Zukunft, bis zu der künftigen Welt selbst erstreckt [3]. Ebenso wenig als die wahre Prophetie dunkel und zweideutig sein darf, darf

---

πάντες οἱ ἀστέρες ὑπέμειναν δουλεύειν, κατ' οὐσίαν κρείττονες ὄντες, τῷ κατ' οὐσίαν χείρονι διὰ τὴν τοῦ κρείττονος μορφήν.

1) Hom. III, 6—8.

2) Hom. III, 11—29, bei Baur Gnosis S. 390—392. 339—342.

3) Hom. III, 12: μέχρις αὐτοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπέραντον ἐκτείνει τὴν προφητείαν, καὶ οὐδενὸς δεῖται πρὸς ἐπίγνωσιν, μὴ προφητεύων ἀμαυρὰ καὶ ἀμφίβολα, ἵνα ἄλλου προφήτου χρείαν ἔχῃ τὰ λεγόμενα πρὸς ἐπίγνωσιν, ἀλλὰ ῥητὰ καὶ ἁπλᾶ (vrgl. c. 26, Textesverbesserung von Dawis), ὥσπερ ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἠπίστατο.

sie auch auf momentane Erregungen beschränkt sein; dem wahren Propheten muß der Geist Gottes immanent sein, ohne Unterbrechung einwohnen. Hiermit tritt der Verfasser der gewöhnlichen Ansicht entgegen, daß der prophetische Geist seine Träger nur momentan und vorübergehend ergreife [1]. Dann wäre es gar nicht mehr möglich, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, es würden alle Kriterien der wahren Prophetie fehlen. Es giebt also eine doppelte Prophetie, von ganz verschiedenem Ursprung. Dem Menschen, welcher unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kam, kann unmöglich der große und heilige prophetische Geist Gottes gefehlt haben, er muß durch dasselbe vor jeder Sünde geschützt gewesen sein, weßhalb auch hier die biblische Erzählung vom Sündenfall Adams indirect angefochten wird, noch kann es ihm nach begangener Verschuldung ertheilt sein, da es keinem Ungerechten gegeben werden darf [2]. Ihm also, der auch eben

---

1) Hom. III, 13: *εἰ δὲ παραδεξώμεθα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὁ ἀληθὴς προφήτης οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίοτε, ὅτε ἔχει τὸ πνεῦμα, καὶ διὰ τοῦτο προγινώσκει, ὁπότε δὲ οὐκ ἔχει, ἀγνοεῖ, — ἐὰν οὕτως ὑπολάβωμεν, καὶ ἑαυτοὺς ἀπατῶμεν καὶ ἄλλους ἐνεδρεύσομεν· τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας, τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

2) Hom. III, 17. *θεοῦ τοῦ τὰ πάντα πεποιηκότος τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ πνεῦμα εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν αὐτοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ δῴη τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ τῷ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὁ ἀπονέμων οὐ τὰ μέγιστα ἁμαρτάνει;* Es gilt dieses als eine Hauptstelle für die Frage, ob die Homilien eine übernatürliche Geburt Christi lehren; es geht indeß evident aus ihr hervor, daß Christus nur deßhalb nicht durch fleischliche Vermischung entstanden ist, weil er der erste, unmittelbar aus Gott hervorgegangene Mensch ist. Die Stelle erhält ihr Licht aus einer Stelle des Theophilus ad Autol. II, c. 18, p. 96, C: *πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος, μόνον ἴδιον ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὸν ἄνθρωπον.* Vrgl. auch Athenagoras Legat. pro Chr. c. 33: *ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα*, und Cotelier zu Rec. VI, 7. Der Ausdruck *κυοφορεῖν* konnte von dem Verfasser um so eher gebraucht werden, als er von einer rechten und linken Hand Gottes redet, deren erstere die Weisheit ist.

der Schöpfung des Menschen vorgegangenen Umkehrung der Syzygienordnung geht die weibliche Prophetie der männlichen voran, bietet den Reichthum der gegenwärtigen Welt umsonst dar. Sie verbreitet den Glauben an viele Götter, vergießt, wie in Menstruationen, das Blut der Opfer, und befleckt so die, welche sie berühren. So gebiert sie die Herrscher der Erde und erregt durch sie blutige Kriege; diejenigen, welche sich an sie wenden, hält sie durch widersprechende Aussagen im beständigen Suchen hin bis zu ihrem Tode [1]). Schon ihr Erstgeborener Kain war ein Lügner und Mörder, seine Nachkommen Ehebrecher, Sänger und Citherspieler, Waffenschmiede, und denselben Charakter trägt ihre Prophetie. Der Sohn des männlichen Propheten dagegen, Abel zeigt schon durch die Bedeutung seines Namens (πένθος) an, daß diejenigen, welche sich ihm zuwenden, hier nur Leid, erst in der zukünftigen Welt Trost zu erwarten haben. Er predigt entschieden den Monotheismus, haßt das blutige und unblutige Opferwesen, löscht das Feuer der Altäre aus, lehrt statt blutiger Kriege den Frieden, gebietet Mäßigkeit und Keuschheit, heiligt die Ehe, erlaubt die Enthaltsamkeit; seine prophetischen Aussprüche sind klar und verständlich, ohne alle Zweideutigkeit. Er erinnert häufig an das ewige Feuer der Strafe, verkündet fortwährend das Reich Gottes, den Reichthum des Himmels. Kurz, der männliche Prophet ist ganz

---

ὁμοίου ἄρχουσα, πρώτη προφῆτις εἶναι πεπίστευται, μετὰ πάντων τῶν ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητείαν ἐπαγγελλομένη. ὁ δὲ ἕτερος, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἄρσην ὢν καὶ τὰ διαφέροντα ὡς ἄρσενι τῷ μέλλοντι αἰῶνι πρωτεύει (l. προφητεύει) c. 23. Δύο μὲν οὖν ἡμῖν γενικαὶ ἔστωσαν προφητεῖαι κ. τ. λ.

1) Hom. III, 23. τὸν παρόντα ἐπίγειον πλοῦτον ὡς προῖκα δώσειν ἐπαγγέλλεται. c. 24. πολλοὺς μέν τοι θεοὺς λέγειν καὶ ἀκούειν οὐ μόνον τολμῶσα, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ γενέσθαι πιστεύουσα — καὶ ὡς θήλεια ἐν μηνίοις γινομένη, προφάσει θυσιῶν αἱμάσσεται καὶ οὕτως τοὺς ψαύοντας αὐτῆς μολύνει, ἐπὰν δὲ συλλαβοῦσα τοὺς προσκαίρους τίκτει βασιλεῖς, τοὺς αἷμα πολὺ χέοντας ἐγείρει πολέμους· τοὺς δὲ παρ' αὐτῆς μαθεῖν ἀλήθειαν ὀρεγομένους τῷ τὰ πάντα λέγειν τὰ ἐναντία — ζητοῦντας ἀεὶ καὶ μηδὲν εὑρίσκοντας μέχρις αὐτοῦ θανάτου καθίστησιν — πλανὰ γὰρ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα, τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ.

Wahrheit, die weibliche Prophetin ganz Irrthum, und was aus beiden entstanden ist, halb Wahrheit, halb Irrthum. Denn um die Seelen der Menschen ihrem himmlischen Bräutigam zu entreißen, umhüllt diese ihr rothes Blut mit dem weißen Samen des Mannes. So ist denn das Anschließen an die weibliche Prophetie ein Ehebruch, welcher den Verlust des Leben und Unsterblichkeit verleihenden Geistes, den ewigen Tod zur Folge hat, zumal wo das Wissen des Geheimnisses vorhanden ist, wo der Abfall nicht durch Unwissenheit entschuldigt werden kann; nur der eine Prophet der Wahrheit verdient Glauben [1]).

Gehen wir an eine genauere Untersuchung dieses höchst wichtigen Abschnittes, so giebt uns zunächst die Aufforderung des Schlusses einen festen Anhaltepunct; da die ganze Auseinandersetzung in eine Warnung vor dem durch Simon dargestellten Marcionismus ausläuft, so muß die Gnosis Marcion's als ein Glied in der Entwickelungsreihe der weiblichen Prophetie angesehen sein. Ich muß schon aus diesem Grunde der nach Baur's Vorgange [2]) von Schwegler [3]) behaupteten Ansicht, daß in der weiblichen Prophetie hauptsächlich der Montanismus geschildert werde, entschieden widersprechen. Denn kein Gnostiker stand dem Montanismus ferner, als gerade Marcion. Betrachten wir aber den Inhalt der obigen Schil-

---

1) Hom. III, 25—28. Besonders zu beachten die Schilderung des wahren Propheten c. 26: *θεὸν ἕνα μόνον αἰτεῖν λέγων, θεοὺς οὔτε αὐτὸς λέγει, οὔτε ἄλλῳ λέγοντι πιστεύει — θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ — πῦρ βωμῶν σβέννυσιν, πολέμους καταργεῖ, εἰρήνην διδάσκει — γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει — ῥητὰ προφετεύει, σαφῆ λέγει κ. τ. λ.* c. 27. *καὶ τί δεῖ λέγειν, ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη, ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει· ἡ γὰρ θήλεια ἰδίῳ αἵματι, ὥσπερ ἐρυθρῷ πυρὶ περιβάλλουσα τὸ τοῦ ἄρσενος λευκὸν σπέρμα, ἀλλοτρίοις ἐρείσμασιν ὀστέων τὸ ἀσθενὲς αὐτῆς συνίστησιν, καὶ — τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει, καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου.*

2) Gnosis S. 385.

3) Montanismus S. 142 ff. Dieser Ansicht Schwegler's sind Schliemann Clementinen S. 547 ff. und Gieseler KG. 4. Aufl. I, 1, 282 beigetreten.

derung selbst, so läßt sich allerdings nicht leugnen, daß manche Züge für sich und außerhalb des Zusammenhangs auf den Montanismus führen können. Allein erstlich war die Hom. III, 13 bestrittene Ansicht, nach welcher die Propheten im ekstatischen Zustande, bloße Werkzeuge des göttlichen Geistes sind, der die Selbständigkeit des menschlichen Selbstbewußtseins gänzlich verdrängt, keineswegs bloß den Montanisten eigenthümlich; im Gegentheil entfernten sich die Homilien hierin entschieden von fast allen älteren Lehrern der Kirche, Justin, Athenagoras, Tatian, Melito, Irenäus, Hippolytus [1]), so daß also eine Beziehung auf eigentliche Montanisten mindestens nicht nothwendig ist. Diese Ansicht wird aber ferner in solcher Weise bestritten, daß ihre Vertreter unmöglich als Häretiker angesehen, und der im Folgenden geschilderten weiblichen Prophetie zugezählt werden können. Der Verfasser tritt gegen diese damals allgemeine kirchliche Lehre sehr schonend auf. Vollends aber in die folgende Schilderung der weiblichen Prophetie III, 22 ff. eine Beziehung auf die montanistische hineinzulegen, scheint mir ganz unstatthaft. Daß in derselben Manches auf den Montanismus gar nicht paßt, gesteht auch Schwegler ein: „Gemäß der Dualität eines männlichen und eines weiblichen Princips unterscheiden die Clementinen eine doppelte Art der Prophetie, eine männliche und eine weibliche, beide sich zu einander verhaltend, wie Wahrheit und Irrthum (Hom. III, 27), diese der gegenwärtigen, jene der zukünftigen Welt angehörig (Hom. III, 22. II, 15). Wenn nun gleich der Zusammenhang, den jener Gegensatz der Syzygien in den Homilien hat, ein ganz eigenthümlicher und selbständiger ist, wenn die weitere Anwendung dieses Gegensatzes auf die geschichtlichen Propheten-Reihen, wie sie in der genannten Schrift versucht ist (vgl. Baur Gnosis S. 342. 343), ebenso wenig einen polemischen Anknüpfungspunct im Montanismus findet, so ist doch bei der Vielseitigkeit der Beziehungen, die wir in den Homilien voraussetzen dürfen, eine

1) Schwegler a. a. O. S. 223 f. vrgl. S. 96. 101. Diese Stellen lassen sich noch vermehren.

Nebenrücksicht auf die weibliche Prophetie der Montanisten keineswegs unmöglich, ja nicht einmal unwahrscheinlich. In der That, erwägt man aufmerksam die einzelnen Momente der betreffenden Schilderung (z. B. III, 26: (ὁ ἄρσην προφήτης) ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει. c. 24: ἡ δὲ θήλεια προφητεία — πλανὰ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ. c. 27: καὶ τί δεῖ λέγειν; ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη), so kann man sich der Vermuthung kaum erwehren, es sei im Hinblick auf die weiblichen Prophetinnen der Montanisten geschehen, wenn Eva zum allgemeinen Typus der falschen Prophetie gemacht wird" (Hom. III, 22 ff.) [1]. Allein da eine Vermischung des Irrthums mit Wahrheit, eine theilweise Aneignung von Elementen der männlichen Prophetie, durch welche die weibliche Prophetie den täuschenden Schein der männlichen annimmt, was nur speciell auf die christliche Häresie paßt, erst ganz am Ende erwähnt wird, so darf man in der früheren Schilderung derselben nur ihre reine, noch nicht durch Aneignung fremder Elemente veränderte Gestalt finden, und es ist schon deßhalb unwahrscheinlich, daß in dieselbe Züge einer christlichen Häresie, wie des Montanismus, aufgenommen sein sollten. Ueberhaupt führen auch alle angeführten Züge vielmehr unverkennbar auf das reine Heidenthum, auf seinen Polytheismus, seinen Opfercultus, seine Orakel. Alles dieses, sowie die blutigen Kriege, ist dem Montanismus so fremd, daß man nur an die heidnische Religion denken kann [2]. Diese Ansicht wird auch durch einen eigenthümlichen Zug, der Hom. III, 23 erwähnt wird, entschieden begünstigt. Hier heißt es von der weiblichen Prophetie: κλέπτουσα τὰ τοῦ ἄρσενος σπέρματα καὶ τοῖς ἰδίοις τῆς σαρκὸς σπέρμασιν ἐπισκέπουσα, ὡς ὅλα ἴδια συνεκφέρει τὰ γεννήματα, τοῦτ᾽ ἔστιν τὰ ῥήματα. Wer kann dieses lesen, ohne an die weitverbreitete Behauptung der Apologeten und Alexandriner erinnert zu werden, daß

1) A. a. O. S. 144 ff.

2) Man vergl. die ganz ähnliche Art, wie Hom. XI, 14. 15 der heidnische Cultus dargestellt wird, mit seinen μανίαι, ἐνθουσιασμοί.

das Wahre der heidnischen Religion, namentlich die heidnische Philosophie durch einen Diebstahl von den hebräischen Propheten entlehnt sei? Ueberhaupt wurde, auch wo man nicht sowohl das Interesse hatte, wahre Elemente des Heidenthums anzuerkennen, dieses und seine Philosophie als falsche Prophetie dargestellt. Schon die johanneische Apokalypse stellt in dem in Thieresgestalt eingeführten ψευδοπροφήτης (13, 11 ff. 19, 20) die Weisheit der Heiden, vorzüglich die Goëtie dar. Justin der Märtyrer führt den Ursprung der heidnischen Religion und Philosophie auf die Hebräer und die erst im Christenthum offenbar gewordene absolute Religion zurück. Nicht allein haben die griechischen Philosophen alles Wahre aus den Propheten der Hebräer geschöpft, deren Weissagungen sie freilich oft mißverstanden haben [1]. Außerdem haben die bösen Dämonen, um für die Zukunft der Ausbreitung des Christenthums Schaden zu thun, in der griechischen Mythologie die Geheimnisse der absoluten Religion vorgebildet [2]. Sehr viel Licht erhält unser Abschnitt auch aus Theophilus von Antiochien, der ad Autol. II, 8. p. 87, C die Begeisterung hellenischer Dichter, wie des Homer und Hesiodus durch die Musen auf die Dämonen selbst zurückführt; gleichwohl finden sich auch bei ihnen Aussprüche, welche mit den Propheten übereinstimmen und die göttliche Monarchie bestätigen. Vorzüglich ist aber eine Stelle desselben Buches c. 28, p. 104 B ff. zum Commentar unseres Abschnittes geeignet, in welcher wir über die Art, wie der heidnische Cultus mit der Eva in Verbindung gesetzt werden konnte, näheren Aufschluß erhalten. Schon zur Zeit der Stammeltern des Menschengeschlechtes wurden Anstalten gemacht, den Glauben an den einen, wahren Gott durch den

---

1) Apol. maj. p. 75, D. 76, D sqq. 92, C. 96, E. Für diese Ansicht wird Cohort. ad Graecos p. 16, A der wunderliche, aber bezeichnende Grund angeführt, es sei unmöglich, daß sie so große und göttliche Wahrheiten aus sich selbst gefunden haben sollten, vrgl. p. 11, E.

2) Apol. maj. p. 68, C. 89 B sqq. Nach Tatian Orat. c. Graec. c. 18, p. 157, C, ed. Colon. hatte Justin die Dämonen in dieser Hinsicht geradezu mit Räubern verglichen.

Polytheismus zu verdrängen [1]). Da die Verführung bei der Stammmutter gelang, so erinnert noch das Evan-Rufen der Bakchanten an den Ursprung der verderbten Religion. *Ταύτην τὴν Εὔαν, διὰ τὰ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχηγὸν ἁμαρτίας γεγονέναι, ὁ καὶ Σατὰν καλούμενος, ὁ τότε διὰ τοῦ ὄφεως λαλήσας αὐτῇ, ἕως καὶ τοῦ δεῦρο ἐνεργῶν ἐν τοῖς ἐνθουσιαζομένοις ὑπ' αὐτοῦ ἀνθρώποις, Εὖαν ἐκκαλεῖται.* In der That eine Stelle, welche es deutlich genug erläutert, wie die heidnische Religion gerade auf die Eva zurückgeführt werden konnte [2])! In anderer Hinsicht wird unsere Ansicht auch durch manche Stellen des Tertullian bestätigt [3]). Endlich Clemens von Alexandrien leitet bekanntlich entschieden die griechische Philosophie aus einem Diebstahl ab [4]), stellt sie daher ausdrücklich

---

1) *ἑνὸς γὰρ ὄντος θεοῦ, ἔκτοτε ἤδη ἐμελέτα ἡ πλάνη πληθὺν θεῶν ὑποσπείρειν καὶ λέγειν, Ἔσεσθε ὡς θεοί.*

2) Ebenso Clemens Al. Protrept. p. 9, D: *ἐπολολύζοντες (Βάκχοι) Εὖαν, Εὔαν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησε.*

3) Ich erwähne hier Apologet. c. 22. Sic (Daemones) et auctores interdum videri volunt eorum, quae annuntiant, et sunt plane malorum nonnumquam, bonorum tamen numquam, dispositiones enim Dei et tunc prophetis concionantibus exceperunt, et nunc lectionibus resonantibus carpunt. Ita et hinc sumentes quasdam temporum sortes aemulantur divinitatem, dum furantur divinationem; in oraculis autem quo ingenio ambiguitates temperent in eventus, sciunt Croesi, sciunt Pyrrhi. Ganz ebenso werden die heidnischen Orakel in unserem Abschnitt als zweideutig dargestellt. Die Heiden haben alle ihre Weisheit aus den Propheten geschöpft. C. 47: Quis poëtarum, quis sophistarum, qui non de prophetarum fonte potaverit? inde igitur et philosophi sitim ingenii sui rigaverunt. — Sed homines gloriae, ut diximus, et eloquentiae solius libidinosi, si quid in sanctis offenderunt digestis, exinde regestum pro instituto curiositatis ad propria verterunt, neque satis credentes divina esse, quominus interpolarent, neque satis intelligentes, ut adhuc tunc subnubila, etiam ipsis Judaeis obumbrata, quorum propria videbantur. Vrgl. ad Nationes II, 2.

4) Str. I, 310 A heißt es von dieser Philosophie. *ἦλθε κλαπεῖσα ἢ παρὰ κλέπτου* (dem Teufel) *δοθεῖσα, εἴτ' νῦν δύναμις ἢ ἄγγελος μαθών τι τῆς ἀληθείας καὶ μὴ καταμείνας ἐν αὐτῇ ταῦτα ἐνέπνευσε καὶ κλέψας ἐδίδαξεν, οὐχὶ μὴ εἰδότος τοῦ κυρίου — ἀλλὰ μὴ κωλύσαντος.* p. 312, C. *Ἔστιν οὖν κἂν φιλοσοφίᾳ τῇ κλαπείσῃ, καθάπερ ὑπὸ Προμηθέως, πῦρ ὀλίγον εἰς φῶς ἐπιτήδειον*

als falsche Prophetie dar [1]). Auch darin stimmt Clemens mit den Homilien überein, daß er, wie sie, die christlichen Häresen in unmittelbaren Zusammenhang mit der hel-

---

χρησίμως ζωπυρούμενον, ἴχνος τι σοφίας καὶ κίνησις παρὰ θεοῦ. ταῦτα δ'ἂν εἶεν κλέπται καὶ λησταὶ, οἱ παρ' Ἕλλησι φιλόσοφοι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας παρὰ τῶν Ἑβραϊκῶν προφητῶν μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ' ἐπίγνωσιν λαβόντες, ἀλλ' ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα, vrgl. p. 334, D sqq. Pythagoras und Plato waren mit den mosaischen Schriften bekannt, Str. V, 560 sqq. So wird Str. V, 641, C. D. die Ansicht des Isidor aus der Schule des Basilides gebilligt, welcher ebenfalls das Wahre der heidnischen Philosophie auf einen Diebstahl von den Propheten zurückführte, vgl. p. 642, C. D.

1) Str. I, 311, C sqq. ληστὴς δὲ καὶ κλέπτης ὁ διάβολος λέγεται, ψευδοπροφήτας ἐγκαταμίξας τοῖς προφήταις, καθάπερ τῷ πυρῷ τὰ ζιζάνια· πάντες οὖν οἱ πρὸ κυρίου κλέπται καὶ λησταὶ (Joh. 10, 8), οὐχ ἁπλῶς πάντες ἄνθρωποι, πάντες δὲ οἱ ψευδοπροφῆται καὶ πάντες οἱ μὴ κυρίως ὑπ' αὐτοῦ ἀποσταλέντες. εἶχον δὲ καὶ οἱ ψευδοπροφῆται τὸ κλέμμα, ὄνομα τὸ προφητικὸν, προφῆται ὄντες, ἀλλὰ τοῦ ψεύστου. — ἐν δὲ τοῖς ψεύδεσι καὶ ἀληθῆ τινα ἔλεγον οἱ ψευδοπροφῆται, καὶ τῷ ὄντι οὗτοι ἐν ἐκστάσει προεφήτευον, ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι. Bezog sich diese Stelle nicht gerade ausdrücklich auf die Philosophen, so vrgl. man dagegen Str. V, 550, A sqq. Die gefallenen Schutzengel haben den Weibern alles mitgetheilt, was zu ihrer Kenntniß gekommen war. ἐκεῖθεν ἡ τῆς προνοίας διδασκαλία ἐῤῥύη καὶ ἡ τῶν μετεώρων ἀποκάλυψις· τῆς προφητείας δὲ ἤδη εἰς τοὺς τῶν Ἑλλήνων διαδοθείσης, ἡ δογματικὴ πραγματεία τοῖς φιλοσόφοις πῆ μὲν ἀληθὴς κατὰ στοχὸν ἐπιβαλλομένοις, πῆ δὲ πεπλανημένη, τὸ ἐπικεκρυμμενον τῆς προφητικῆς ἀλληγορίας μὴ συνιέντων, γέγονεν. Str. VI, 636, C. Διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἑνὸς κυρίου, ὄντων ἑνὸς κυρίου, ῥήματι· ἐπεὶ καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς, τοὺς προφήτας διδοὺς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν, δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος, Λάβετε καὶ τὰς ἑλληνικὰς βίβλους κ. τ. λ. So werden Str. VI, 647, C. diejenigen bekämpft, welche die Philosophie als ein Werk des Teufels gänzlich verwerfen; ihnen wird entgegengehalten, die Schrift sage: μετασχηματίζεσθαι τὸν διάβολον εἰς ἄγγελον φωτὸς, τί ποιήσαντα; εὔδηλον ὅτι προφητεύσοντα· εἰ δὲ ὡς ἄγγελος φωτὸς προφητεύει, ἀληθῆ ἄρα ἐρεῖ, εἰ ἀγγελικὰ καὶ φωτεινὰ προφητεύσει, καὶ ὠφέλιμα κ. τ. λ.

lenischen Philosophie stellt. In der hellenischen wie in der barbarischen Philosophie ist dem Weizen Unkraut beigemischt, weßhalb bei den Griechen die Philosophie des Epikur, bei den Barbaren die Häresien aufgekommen sind [1]). Wie somit die heidnische Prophetie unter den Gesichspunct der Prophetie gestellt ward, so wurde umgekehrt die christliche Religion als die wahre Philosophie dargestellt, sie heißt bei Theophilus, Tatian, Clemens v. Alex. *ἡ βάρβαρος φιλοσοφία*. Das Heidenthum konnte um so mehr als die falsche Prophetie dargestellt werden, wenn man vorzüglich seinen Opfercultus und seine Orakel im Auge hatte.

So faßt denn der Verfasser der Homilien in seiner weiblichen Prophetie alle jene Erscheinungen zusammen, in denen der absolute Gegensatz der wahren Religion, der Polytheismus hervortritt. Diese Richtung beginnt mit den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes, erzeugt die ethnischen Religionen und setzt sich in dem Christenthum selbst als gnostische Häresie fort [2]). In dem ganzen Abschnitte findet sich nichts, was auf die montanistische Prophetie hinwiese, und es wird sich uns überhaupt im Folgenden immer mehr bestätigen, daß dem Verfasser die Polemik gegen den Montanismus noch ganz fern lag. Daß bei den Montanisten weibliche Prophetinnen häufig waren [3]) beweis't nichts gegen unsere Erklärung, da aus der ganzen Darstellung hinlänglich erhellt, daß das Prädicat der Weiblichkeit nicht sowohl von den weiblichen Prophetinnen, als vielmehr von dem ersten Weibe entlehnt ist, wie denn der Verfasser nach seiner Syzigienlehre das

---

1) Str. VI, 648 A. sqq. *ὥςπερ δὲ ἐν τῇ βαρβάρῳ φιλοσοφία, οὕτως καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ἐπεσπάρη τὰ ζιζάνια πρὸς τοῦ τῶν ζιζανίων οἰκείου γεωργοῦ· ὅθεν αἵ τε αἱρέσεις παρ' ἡμῖν συναναπεφύησαν τῷ γονίμῳ πυρῷ, οἵ τε τὴν Ἐπικούρου ἀθεότητα καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ ὅσα ἄλλα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐπέσπαρται τῇ ἑλληνικῇ φιλοσοφίᾳ κηρύσσοντες, νόθοι τῆς θεόθεν δωρηθείσης γεωργίας Ἕλλησιν ὑπάρχουσι καρποί.*

2) Zuerst scheint der Hirt des Hermas die Häretiker als Pseudopropheten dargestellt zu haben L. II, Mand. X, 1 bei Clem. Al. Str. I, 312 A.

3) Schwegler Montanismus S. 245 ff.

Weibliche überhaupt zur Gestalt des Untergeordneten, Schwächeren machte. Uebrigens war auch dieses den Montanisten nicht eigenthümlich, Irenäus berichtet dasselbe von den Markosiern [1]).

§. 19.

2) Die Disputation zu Cäsarea, Hom. 30—58.

So ist nun Simon in den Zusammenhang gestellt, in welchem er von vorn herein aufgefaßt und beurtheilt werden muß, und es kann nach so großen Vorbereitungen endlich zu der Disputation übergegangen werden. Diese selbst aber befriedigt die Erwartungen, zu denen man durch so große Zurüstungen berechtigt ist, keineswegs, dringt nicht in den innersten Mittelpunct der Controverse ein, berührt nur die rein formelle Frage, ob die Schrift mehrere Götter lehre oder nicht. Auf das Eigenthümliche des marcionitischen Systems wird noch gar nicht näher eingegangen, und die Disputation bleibt so sehr bei der allgemeinen Frage über den Polytheismus überhaupt stehen, daß das Heidenthum fast ebenso getroffen wird, als Marcion.

Wer die lebendige und ausführliche Debatte über den Friedensgruß des Petrus Rec. II, 20—31 vergleicht, kann in dem ähnlichen Friedensgruß Hom. III, 30. 31 nur eine bündige Zusammenziehung erkennen. Die Worte des Herrn bei der Instruction der Apostel Matth. 10, 12 ff. veranlassen hier keine Debatte, und Petrus kann ungestört dazu übergehen, als Kern des Glaubens die Gerechtigkeit Gottes und die damit zusammenhängende gerechte Vergeltung im künftigen Leben anzugeben. Außer diesem dürftigen theoretischen Inhalt ist das Christenthum nur die Gott wohlgefällige praktische Lebensweise (*πολιτεία*). Daß der Verfasser das Heidenthum und den Marcionismus vor Augen hatte, welche in der Natur nicht das Walten eines absoluten Gottes anerkannten, geht schon daraus hervor, daß er mit besonderem Nachdruck die zweckmäßige Einrichtung der Natur hervorhebt, in wel-

1) Adv. haer. I, 13, 3. 4.

cher sich die Weisheit des Schöpfers offenbart [1]). So sehr der Verfasser natürlich den Marcion immer im Auge behält, so gilt doch diese Darstellung auch dem Heidenthum, wie schon daraus erhellt, daß diese Schilderung Anklänge enthält an die Auseinandersetzung Rec. VIII, 22 ff., wo Niketes dem Greise, der keine Vorsehung, nur eine fatalistische Genesis glaubt, in malerischer Rede das Walten der göttlichen Vorsehung in der Welt darstellt. Die ganze Natur offenbart die Weisheit des Schöpfers, ὢ τῆς μεγάλης θεοῦ φρονίμου χειρὸς, τῆς ἐν πᾶσιν πάντα ποιούσης! (c. 34); besonders ist der Mensch zum Danke gegen seinen Schöpfer verpflichtet. Dagegen will Simon aus der Schrift beweisen, daß der Gott, der die Welt erschaffen, nicht die höchste Vorsehung selbst, unvollkommen, nicht gut sei, daß die Schrift selbst über ihn hinausweise auf einen höheren Gott, der vollkommen gut und ganz bedürfnißlos sei. So sei denn auch der Adam, der nach dem Bilde jenes Demiurgen erschaffen, blind, ohne Erkenntniß des Guten und Bösen, ein Uebertreter des Gebots, und in Folge dieser Uebertretung aus dem Paradiese verwiesen. Alles dieses ist uns schon aus Rec. II, 39 ff. bekannt. Für die Beschränktheit, Unwissenheit des Schöpfers, seinen Mangel an Güte werden Hom. III, 38. 39 manche Schriftstellen angeführt, und diese Polemik ist der Argumentation des Marcion auffallend ähnlich [2]). Obgleich Simon schon in der Rolle des Basilides Rec. II, 39 ff. 53 ähnlich polemisirt, so hat die Beweisführung doch insofern eine andere Richtung erhalten, als es sich hier nicht mehr um die bloß quantitative Mehrheit göttlicher Principien, sondern um die qualitative Beschaffenheit des Gottes der Schrift handelt. Diese Richtung konnte der Argumentation erst durch die Antithesen Marcion's gegeben werden.

Dagegen beruft sich Petrus zunächst darauf, daß sich zu jeder Stelle der Schrift, die etwas Gottes Unwürdiges berichte, eine andere auffinden lasse, durch welche jene als falsch

---

1) Hom. III, 33 — 36.

2) Es ist dieses von Baur beachtet, Gnosis S. 316 ff. vrgl. S. 242 ff.; man vrgl. besonders Tertullian c. Marc. II, 25.

dargethan werde [1]), so daß man nicht einmal vom rein exegetischen Standpuncte aus durch die Schrift die Unvollkommenheit ihres Gottes beweisen könne. Vorzüglich werden die eingetroffenen messianischen Weissagungen des Abraham, Moses betont, als welche die Allwissenheit des von ihnen verehrten Gottes darthun (c. 43. 44). Endlich spricht Petrus offen seine Lehre von den falschen Perikopen aus; jene Gottes unwürdigen Aussagen können von keiner prophetischen Hand herrühren, und sind daraus zu erklären, daß das Gesetz Gottes von Moses den 70 Aeltesten noch ungeschrieben überliefert, erst nach seiner ἀνάληψις — der Verfasser vermeidet das Wort θάνατος, weil ihm Moses und Jesus identisch sind — aufgeschrieben wurde, wie denn namentlich die Beschreibung des Todes und Begräbnisses des Moses unmöglich von ihm selbst herrühren kann. Bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar verbrannte der Pentateuch und ging überhaupt oftmals verloren (c. 46. 47). Hatte der Verfasser nun im Vortrage des Petrus an seine Jünger das Kriterium der wahren Schriftstellen in das Gottesbewußtsein des Menschen selbst verlegt, so will er hier in der Schrift selbst ein solches Kriterium nachweisen. Er verweis't auf eine Perikope, die unverfälscht erhalten ist, weil der Erfolg sie bestätigt hat, und daher den Schlüssel zu jener Kritik hergiebt. Es ist die Weissagung Gen. 49, 10 Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα, οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ, οὗ ἐστιν, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. Nun ist aber wirklich nach der Erscheinung Jesu die Herrschaft von Juda gewichen, und in Jesu die Erwartung der Völker (Heiden) erfüllt; wer also ihn anerkennt und seine Lehre annimmt, weiß zu unterscheiden, was in der Schrift Wahres, was Falsches ist. Das Christenthum also, das reformirte Judenthum, ist die Bedingung des wahren Verständnisses der Schrift (c. 48. 49). So werden auch schon oben erwähnte Aussprüche Jesu angeführt, zum Beweise, daß er selbst gelehrt hat, die Schrift enthalte Wahres und Falsches. So hat denn auch derselbe, der da nicht gekommen ist, das Gesetz aufzulösen, sondern zu

1) Hom. III, 43.

erfüllen, dennoch Manches aufgelöst, was im Gesetze steht, also nicht zu seinem unvergänglichen Kern gehören kann, z. B. die Opfer, die weltliche Herrschaft (*βασιλεῖαι*), die Prophetie der *γεννητοὶ γυναικῶν*. Ohne ihn ist alles Suchen nach Wahrheit vergeblich [1]). Seine Abhängigkeit von den Recognitionen beurkundet der Verfasser endlich dadurch, daß er die Disputation, ohne ihren weiteren Verlauf anzugeben, dennoch volle drei Tage dauern läßt [2]). So frei und selbständig er ihren Inhalt angiebt, so liegt ihm doch für den äußeren Gang der Erzählung bereits ein fertiges Schema vor.

Anhang.

Einrichtung einer geordneten Kirchenverfassung zu Cäsarea, Hom. III, 59—73.

Nach dieser vorläufigen Auseinandersetzung mit dem gnostischen Dualismus und dem heidnischen Polytheismus geht der Verfasser wieder mit den Recognitionen, indem er den Petrus in Cäsarea den Zachäus als Bischof einsetzen und Vorschriften für die geordnete Verfassung der Kirche geben läßt. Er erweitert und bereichert hiermit nur die kürzere Darstellung Rec. III, 65—67. Ganz wie in dem Briefe des Clemens, mit dem unser Abschnitt zum Theil wörtlich übereinstimmt, wird hier das Ideal einer vollendeten Kirchenverfassung aufgestellt; auch hier sucht der Verfasser die Würde des Bischofs recht stark hervorzuheben, und Zachäus muß, wie dort Clemens erst nach ausdrücklicher Weigerung, auf Befehl des Apostels das Amt übernehmen. Der Bischof ist der Nachfolger auf der *καθέδρα Χριστοῦ*, der Statthalter Christi (c. 60); wie die Monarchie dogmatisch der Kern des Glaubens ist, ja denselben fast erschöpft, so muß auch auf

---

1) Hom. III, 50—57. bei Baur Gnosis S. 367—370. Es muß beachtet werden, daß schon unser Verfasser evangelische Sprüche als Worte der Schrift citirt hat, *ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν*, (Hom. III, 55) *ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν* (c. 56). Vrgl. XVII, 5.

2) Hom. III, 58: *πλὴν ἡ ζήτησις τριῶν ἐπεκράτησεν ἡμερῶν*.

praktischem Gebiete die Form der Verfassung eine **monarchische** sein, damit Ordnung und Uebereinstimmung in der Kirche herrsche (c. 61). Kirchliche Centralisation ist die Tendenz des Episkopats, deßhalb hat ja Gott für die künftige Welt des Friedens einen einzigen Herrscher, Christum, eingesetzt (c. 62). War es in den Recognitionen noch das Hauptgeschäft des Bischofs, die reine **Lehre** (doctrina fidei) mitzutheilen, während den Presbytern die Seelsorge (monita vitae), den Diakonen die Disciplin (ordo disciplinae) oblag (Rec. III, 66): so hat jetzt der Bischof als Vorsteher über Alles keine besondere Function mehr, die Presbytern sind nur dazu da, um seine Befehle auszuführen, unselbständige Executoren seines Willens, abgesehen von der Gerichtspflege, die ihnen speciell zukömmt. Die Diakonen sind die Aufseher über den leiblichen und geistigen Zustand der Gemeinde, über welchen sie dem Bischof Bericht erstatten müssen.

Ebenso wie in jenem Briefe wird die Beschleunigung der Ehe eingeschärft (c. 68), die gegenseitige Mittheilung der Güter, der regelmäßige Besuch der Zusammenkünfte der Gemeinde an bestimmten Tagen [2]). Der Bischof soll auch dadurch geehrt werden, daß die Gemeinde für seinen Lebensunterhalt sorgt; diese Vorschrift muß noch neu gewesen sein, wenigstens wird c. 71 der Einwand berücksichtigt: *οὐκοῦν ὁ δωρεὰν παρασχεθεὶς λόγος πωλεῖται;* Auch darüber erhält man Auskunft, auf wen denn nun das Lehramt, das in den Recognitionen noch der Bischof selbst ausübte, übertragen wird. Es werden eigene Katecheten erwähnt, wie im Briefe des Clemens: *ἀκολούθως οὖν τιμᾶτε πρεσβυτέρους, κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὖ βεβιωκυίας,*

1) Hom. III, 67: *πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω, οἱ πρεσβύτεροι τὰ κελευόμενα γίνεσθαι σπουδαζέτωσαν, οἱ διάκονοι ἐκπεριερχόμενοι τῶν ἀδελφῶν τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς ἐπισκεπέσθωσαν καὶ τῷ ἐπισκόπῳ ἀντιβαλλέτωσαν· οἱ λοιποὶ πάντες ἀδελφοὶ τὸ ἀδικεῖσθαι ἀναδεχέσθωσαν, εἰ δὲ κρίνεσθαι θέλουσιν περὶ ὧν ἀδικοῦνται ἐπὶ τῶν πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν, τὸν δὲ συμβιβασμὸν οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ προσαναφερέτωσαν.*

2) C. 69. *ἐν ταῖς νενομισμέναις τῆς συνόδου ἡμέραις.*

ὀρφανοὺς ὡς ἐκκλησίας τέκνα κ. τ. λ. (l. l.) Den Schluß macht ein feierliches Gebet c. 72, in welchem der Ausdruck σωτήρ von Gott gebraucht, an die Pastoralbriefe erinnert [1]), der Bischof als ein reines Organ Gottes selbst dargestellt wird (σὺ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σοῦ ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον [2]).

Wir sind somit in die Zeit des sich bildenden Episkopats, versetzt, durch welchen die Kirche nach den gnostischen Stürmen zur Ruhe gelangte. Der Ausdruck ἐκκλησία καθολική, der zuerst im Jahre 169 im Schreiben der Gemeinde von Smyrna bei Euseb. HE IV, 15 vorkömmt, findet sich zwar noch nicht, aber der ἐπίσκοπος ἐπισκόπων des pseudoclementinischen Briefes erinnert an die Zeit, in welcher die römischen Bischöfe bereits den kühnen Vorsatz faßten, den Stuhl Petri über alle anderen zu erheben. —

§. 20.

3) Die Disputation des Clemens mit Appion, Hom. IV—VI.

Der Verfasser hat bereits theoretisch- und praktisch das Gebiet der Kirche vorläufig abgegrenzt und geht nun von diesem eroberten Boden zu einem Angriff auf die heidnische Mythologie fort. Auch in den Recognitionen wurden, wie wir gesehen, Clemens und seine Brüder zu Repräsentanten der bedeutendsten philosophischen Systeme gemacht, das Christenthum dargestellt, wie es alle klassische Bildung sich angeeignet, in sich aufgenommen hat. Auch findet sich am Schlusse

---

1) Vrgl. 1. Timoth. 1, 1. 2, 13. 4, 10. Tit. 1, 3. 2, 10. Auch Clem. Al. Str. VI. p. 666. C. ἐνταῦθα ἡ ἐξομοίωσις ἡ πρὸς τὸν σωτῆρα θεὸν ἀνακύπτει τῷ γνωστικῷ, γινομένῳ τελείῳ, ὡς ὁ πατήρ, φησίν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Im Folgenden scheint es, als sei unter dem σωτὴρ θεός Christus selbst gemeint. Vrgl. auch Orac. Sibyll. I, 80 (v. 148.) 159. 174. II, 28. 344. 382.

2) Das Gebet schließt: σοῦ γάρ ἐστιν δόξα αἰώνιος, ὕμνος [πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι] εἰς τοὺς συμπάντας αἰῶνας. ἀμήν. Die eingeklammerten Worte stören offenbar den Zusammenhang, sind auch dem Lehrbegriff der Homilien ebenso fremd, als die τρισμακαρία ἐπονομασία.

eine Polemik gegen die heidnische Mythologie, welche mit unserem Abschnitt zum Theil wörtlich übereinstimmt. Clemens beleuchtet dieselbe in ihrem unsittlichen Charakter [1]). Niketes stellt die buchstäbliche, euhemeristische Erklärung, die intelligentia secundum litteram, der allegorischen, der intelligentia secundum allegoriam gegenüber, und Aquila vertheidigt die erstere gegen die letztere [2]). Aber nur in unserm Abschnitt treten selbständige Repräsentanten der heidnischen Mythologie auf in den Begleitern des Simon, dem Grammatiker (d. h. was wir Philologen nennen würden) Appion, ὁ πλειστονίκης, in Annubion dem Astrologen und dem Epikuräer Athenodorus, welche in den Recognitionen erst ganz am Ende in der Verwandlungsgeschichte erscheinen, übrigens eine ganz untergeordnete Rolle spielen [3]). Unser Verfasser läßt in Tyrus die Begleiter des Petrus, die Gebrüder Clemens, Niketes und Aquila, mit ihnen zusammentreffen und zu einer Disputation veranlaßt werden. Clemens macht hier zunächst die Unsittlichkeit der heidnischen Götter geltend, nur das Judenthum, d. h. immer das sich mit dem Judenthum identificirende Christenthum, ist eine sittliche Religion, hat einen guten, gerechten, allwissenden Gott [4]). So erfolgt denn Hom. IV, 16 ein Sündenregister des Zeus, und es wird darauf hingewiesen, wie schädlich die heidnischen Mythen namentlich für die Jugend sind [5]). Am folgenden Tage erzählt Clemens, wie er den Charakter des Appion auf die Probe gestellt habe durch das Vorgeben seiner Liebe zu einer fremden Ehefrau, worauf Appion, um diese zu verführen, ein ἐγκώμιον μοιχείας verfaßt habe, welches mitgetheilt wird, und in welchem er den Ehebruch durch das Beispiel der Götter, des Zeus und die Auctorität der griechischen Philosophen, namentlich des Sokrates, zu rechtfertigen sucht. Die Antwort, welche Clemens unter dem Namen der Geliebten

---

1) Rec. X, 17 — 28.
2) Rec. X, 30 — 34. 35 — 38.
3) Die sonstigen Nachrichten über Appion, Schliemann S. 111 ff.
4) Hom. IV, 11 — 14, bei Baur Gnosis S. 352 f.
5) c. 17 — 22, bei Baur Gnosis S. 353 ff.

verfaßt, weis't die Auctorität der Götter durch die euhemeristische Theorie zurück, und legt derselben Anhänglichkeit an das Judenthum in den Mund. Appion sei dadurch anfangs gegen das Judenthum aufgebracht, welches die Menschen durch Anerkennung eines allwissenden Gottes zur Keuschheit verführe, und habe, als ihm Clemens den wahren Sachverhalt und seine eigene Hinneigung zum Judenthum aufgedeckt, in vollem Zorne gegen die Juden heimlich Rom verlassen (Hom. V). Am 3ten Tage versicht Appion die allegorische Deutung der Mythen (Hom. VI, 2—10), welche Clemens selbst fortsetzt, um einen Beweis seiner ἑλληνικῇ παιδεία zu geben (c. 12—16). Zugleich beweis't er aber die Unhaltbarkeit dieser Ansicht durch ein schon Hom. VI, 25 angedeutetes Argument. Sind jene Schandthaten der Götter wahr, so durften sie überhaupt nicht erzählt werden, damit die Menschen nicht verführt würden, im Gegentheil aber zeugt es keineswegs für die Weisheit der Erfinder der Mythen, daß sie das Würdige durch unwürdige Fabeln entstellten und verdeckten. So entscheidet sich denn Clemens für die euhemeristische Ansicht, und rechtfertigt zum Schluß die Lehre von einem intelligenten Gott, da auch die vier Elemente nicht der letzte Grund der Dinge sein können [1]).

In diesem Abschnitt ist Manches enthalten, was auch in den Recognitionen in anderer Verbindung gesagt wird, und es darf daher die Frage nicht umgangen werden, welcher von beiden Schriften in diesen Berührungen die Ursprünglichkeit zuzuschreiben ist. Es scheint sich auch hier an manchen Stellen die Ursprünglichkeit der Recognitionen zu bestätigen. Das Sündenregister des Zeus Hom. IV, 16 beurkundet sich als ein Auszug aus dem weit vollständigeren Katalog Rec. X, 20—24; was Rec. X, 22 von Clemens vorgetragen wird, um die Unsittlichkeit der heidnischen Götter darzuthun, scheint wörtlich in das ἐγκώμιον μοιχείας Hom. V, 13. 14 aufgenommen zu sein; wer die weit vollständigere und in schöner Ordnung sich bewegende Aufzählung der Re-

1) Hom. VI, 17—25, bei Baur Gnosis S. 354—359.

cognitionen vergleicht, wird wahrlich nur auf eine Abhängigkeit der Homilien erkennen können. Die Widerlegung der Ansicht, daß die 4 Elemente selbst die höchsten Principien seien (Hom. VI, 24) scheint in der Rede des Niketes (Rec. VIII, 14) ursprünglich einheimisch. Indessen läßt sich bei manchen Berührungen diese directe Abhängigkeit der Homilien nicht durchführen. Wie man auch über die Entwickelung der orphischen Theogonie Hom. VI, 3 ff. vrgl. Rec. X, 17 ff. 30. 32 ff. urtheilen möge, so ist schon die Aufzählung der Gräber jener angeblichen Götter des Heidenthums in der Antwort der Geliebten (Hom. V, 23) zum Theil vollständiger als Rec. X, 23. 24, und auch die Theogonie des Hesiodus Hom. VI, 2 vollständiger entwickelt, als Rec. X, 31. Auch in der allegorischen Deutung stimmen Hom. VI, 5—10 und Rec. X, 31 von den Worten Saturnum ergo et Rheam an bis zu Ende von c. 34 fast wörtlich überein; nur sind die Homilien ausführlicher, und man würde hier fast genöthigt sein, sie als Quelle vorauszusetzen, wenn man nicht zu der Annahme einer beiden gemeinschaftlichen Quelle berechtigt wäre. Diese Annahme wird auch begünstigt durch die Vergleichung von Hom. VI, 21 mit Rec. X, 24, wo die Homilien die Gräber des Kronos, Helios, die Recognitionen die des Dionysos bei Theben, des Herakles bei Tyrus allein erwähnen, und den Ort des Grabes des Hermes genauer angeben. — Es kommt uns hier die Nachricht des Eusebius [1]) von einer umfangreichen pseudopetrinischen Schrift: *Διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, zu Hülfe, welche wir als die beiden Relationen gemeinsame Quelle annehmen müssen [2]). Wahrscheinlich floß diese alte Schrift, vielleicht eine der ersten christlichen Schriften, welche das Heidenthum in der Person des berühmten Judenfeindes, gegen den schon Josephus schrieb, angriffen, wahrscheinlich floß diese Schrift unmittelbar in jede

---

1) HE. III, 38.

2) Auch Photius spricht von einem apokryphischen *Πέτρου καὶ Ἀπίωνος πολύστιχος διάλογος*. Nach Eusebius war derselbe erst kürzlich bekannt geworden, und kein älterer Kirchenlehrer hat ihn erwähnt. Dieses allein beweis't aber nicht gegen seine frühere Auffassung.

unserer beiden Relationen über, und war in der Gestalt der Recognitionen, welche dem Verfasser der Homilien vorlag, noch nicht benutzt.

§. 21.

4) Die Reden des Petrus an die Heidenwelt (περίοδοι Πέτρου) Hom. VII—XI.

An die theoretische Bekämpfung des Heidenthums schließen sich passend die uns bereits bekannten Περίοδοι Πέτρου an, welche der Verfasser zwar aufnimmt, denen er aber zugleich zuweilen eine etwas veränderte Tendenz giebt. Während die περίοδοι, nach ihrer Gestalt in den Recognitionen zu schließen, rein nach außen hin gerichtet waren, um die Heiden zum Uebertritt zu bewegen, und Gegensätze innerhalb des Christenthums selbst nur in einer ganz vereinzelten Warnung vor nicht durch Jakobus beglaubigten Lehrern [1]) berühren: so kehren sich die Homilien weit mehr nach innen, und verrathen, daß jener Gegensatz bereits in das Innere der Kirche eingedrungen war. Daher werden denn die Vorschriften für die übertretenden Heiden in den Homilien zum Theil zu Vorschlägen für die Einigung der beiden kirchlichen Parteien. Dieses ist die Grunddifferenz beider Relationen. Uebrigens muß bemerkt werden, daß die Homilien, wenn sie auch die ursprüngliche Tendenz des Abschnitts etwas verrücken, doch die Grundschrift zum Theil vollständiger wiedergeben, und namentlich die Ableitung der heidnischen Religion aus dem Falle der Engel ausführlicher vortragen.

Die Verrückung der ursprünglichen Tendenz zeigt sich schon darin, daß der Abschnitt nicht mit jenem Programm eröffnet wird, mit welchem die Reden des Reiseberichtes Rec. IV, 5 so passend beginnen. Statt dessen werden die Reden mit dem im Gesetz der Syzygien begründeten Dualismus des Rechten und Linken eröffnet, welcher der Grundschrift in dieser Gestalt noch fremd war. Kannte diese wohl zwei von Gott verordnete Reiche, über welche Christus und der

1) Rec. IV, 35.

Teufel gesetzt sind [1]), und den Geist Gottes als seinen eingeborenen Sohn, Monogenes; so ist es unserer Darstellung dagegen eigenthümlich, daß diese beiden Reiche Hom. VII, 2 unter den Gegensatz des Rechten und Linken gestellt, und somit dem Simon seine Stelle in der Schattenseite der Geschichte angewiesen wird [2]). So wird denn Simon geradezu als die linke Hand Gottes bezeichnet, welche Benennung keineswegs ganz ernstlich zu nehmen ist, als sei Simon mit der Linken selbst identisch; denn wie könnte dann c. 3 gesagt werden, daß er die Tyrier in die Gewalt der Dämonen und ihres Fürsten (ἄρχων) gebracht habe? Daß die Grundschrift bereits diesen Gegensatz des Rechten und Linken gekannt, ist keineswegs aus Rec. VI, 7 zu schließen, wo der Geist bei der Weltschöpfung mit der Hand Gottes verglichen wird (quasi ipsa conditoris manus). Nicht einmal über dieses Bild führt uns die Grundschrift hinaus, geschweige denn zum Gegensatz der rechten und linken Hand Gottes. Der linkseitige Simon also hat die Tyrier durch Verführung zu blutigen Opfern, zur Theilnahme an dem Tische der Dämonen in die Gewalt derselben gebracht, durch welche sie mit Krankheiten aller Art geplagt werden. Diese Erscheinung wird von jenem höheren, allgemeineren Gesichtspunct aus betrachtet, daß Simon das Werkzeug der dem Guten entgegenstrebenden Macht ist, und es tritt hier der Gegensatz des Rechten und Linken, welcher dem Gegensatz des Männlichen und Weiblichen in der Syzygientheorie des Verfassers entspricht, in seiner ganzen Schärfe ein [3]). Daran schließt sich c. 4 sehr

---

1) Rec. V, 9.

2) Schon die ältesten Valentinianer bezeichneten durch diesen Gegensatz den Unterschied des Psychischen und Hylischen vgl. Iren. adv. haer. I, 5, 1. 6, 1.

3) Hom. VII, 3. οὕτω γὰρ ἀπαρχῆς ὑπὸ τοῦ πάντα κτίσαντος θεοῦ δυσὶν ἑκάστοτε ἄρχουσι, δεξιῷ τε καὶ εὐωνύμῳ (Emendation von Davis) ὡρίσθη νόμος, (μὴ) ἔχειν ἑκάτερον αὐτῶν ἐξουσίαν, ἐὰν μὴ πρότερόν τινι ὁμοτράπεζος γένηται, ὃν εὐποιῆσαι ἢ κακῶσαι βούλεται· ὥσπερ οὖν τῶν δαίμοσιν ἀποδιδομένων θυμάτων μεταλαβόντες τῷ τῆς κακίας ἡγεμόνι κατεδουλώθητε, οὕτως ἂν τούτων παυσάμενοι, τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ

passend die Vorschrift, deren Beobachtung zur Aufnahme in das Christenthum nothwendig ist. Ἔστιν δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτόν ἐστιν αἰτεῖν [1] ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολ(ο)ύεσθαι λύματος· τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ, ὅσοι (l. ὅσα) θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες, ἐν πολλοῖς σώμασιν μίαν γνώμην ἀναλαβόντες. Es ist dieses im Wesentlichen dieselbe Vorschrift, welche Rec. IV, 36 als Gesetz des ersten Grades gegeben wird, nur werden schon hier die Waschungen geboten, welche in Recognitionen erst VI, 11 mehr bittweise vorgeschlagen, als bestimmt gefordert wurden. Wurde aber diese Vorschrift in den Recognitionen erst durch eine längere Rede motivirt, so ist unser Verfasser dessen dadurch überhoben, weil er sich bereits in den Dialogen mit Appion theoretisch mit dem Heidenthum abgefunden hat. Ja, der Umstand, daß für ihn die Warnung, am Tisch der Dämonen theilzunehmen, so bedeutend in den Vordergrund tritt, ließe sich vielleicht dafür anführen, daß er vielmehr paulinische Heidenchristen vor Augen hatte, welche über den Genuß des Götzenopferfleisches freier dachten. Auch die Seuchen und das Erdbeben, welches Simon erregt, sollen vielleicht die Schuld solcher Unglücksfälle, die vom Volke den Christen beigelegt wurden, auf die Häretiker wälzen. — Etwas ausführlicher ist die Schilderung der neuen θρησκεία, welche Petrus Hom. VII, 8 zu Sidon giebt. Ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ (θεοῦ) ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος, τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ

ἡγεμόνος προσφύγητε, ἀθύτοις τιμαῖς ποιοῦντες ἃ βούλεται, εὖ ἴστε, ὅτι σὺν τῇ τοῦ σώματος ἰάσει καὶ τὰς ψυχὰς ὑγιαίνουσας ἕξετε· αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν, διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται.

1) Der Text ist corrumpirt; Cotelier will αἰτεῖν lesen.

εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος, μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν κ. τ. λ. — Nach der kurzen Rede des Petrus in Berytus, wo Simon ein Erdbeben erregt und dem Petrus Schuld giebt [1]), lenkt der Verfasser in den Gang der Grundschrift ein, indem er den Petrus zu Tripolis an 4 Tagen Reden halten läßt.

So nimmt der Verfasser denn Hom. VIII, 4—7 [2]) den Prolog des Reiseberichtes (Rec. IV, 5) auf. Doch finden sich in dieser ausführlicheren Relation mehrere beachtenswerthe Aeußerungen, die in den Recognitionen fehlen. So wird schärfer gegen die paulinische Glaubensgerechtigkeit polemisirt. „Es hätte weder der Gegenwart Mosis noch Jesu bedurft, wenn die Menschen sich von selbst zu guter Gesinnung entschlossen hätten; noch wird die Seligkeit dadurch erreicht, daß man den Lehrern glaubt und sie Herren nennt" [3]). Doch läßt sich diese Aeußerung noch aus der größeren Ausführlichkeit der Relation erklären; ebenso die Auseinandersetzung über das Verhältniß der Juden und Christen. „Deßhalb", wird c. 6 fortgefahren, „wird vor den Hebräern, welche den Moses als Lehrer erwählt haben, Jesus verborgen, vor denen aber, welche Jesu glauben, wird Moses verborgen. Denn da die Lehre beider identisch ist, so nimmt Gott den an, welcher einem von ihnen Glauben schenkt. Allein diese Anerkennung eines Lehrers (τὸ πιστεύειν διδασκάλῳ) hat keinen anderen Zweck, als daß man auch das von Gott Gebotene vollbringe: daß dem so ist, spricht unser Herr selbst mit den Worten aus: „Ich danke dir Vater des Himmels und der Erde, daß du dieses den älteren Weisen

1) Hom. VII, 9—11.

2) Bei Baur Gnosis S. 363 ff.

3) Hom. VIII, 5. Es ist eigenthümlich, daß Schliemann S. 312 (vergl. S. 300) meint, dieser Ausspruch stehe mit der Aeußerung Rec. I, 51 (impossibile erat, mortalium mala purgari per alium) im Widerspruch, und daraus schließt, daß die Recognitionen schon eine höhere Vorstellung von Christo haben, als ob nicht auch nach den Homilien die wirklich einmal eingetretene Sünde nur durch den wahren Propheten aufgehoben werden könnte (Hom. I, 18). Welche Logik!

verborgen und den säugenden Kindern geoffenbart hast" [1]). „So hat Gott selbst den Lehrer jenen verborgen, weil sie schon vorher wußten, was man thun soll, diesen aber geoffenbart, weil sie noch nicht wußten, was gethan werden soll. Weder werden also die Hebräer verdammt, weil sie Jesum nicht kennen, wegen dessen, der ihn ihnen verborgen hat, wenn sie nur das durch Moses Gebotene wirklich erfüllen und den nicht hassen, welchen sie nicht erkannt haben. Noch werden die von den Heiden verdammt, weil sie den Moses nicht erkannt haben, da ja Gott ihn vor ihnen verborgen hat, wenn nur auch sie das durch Jesum Gesagte erfüllen, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen." Nachdem sodann noch einmal gegen ein bloßes „Herr-Herr-Sagen" geeifert wird, wird ebenso, wie in den Recognitionen damit geschlossen, daß die Vollkommenheit in der Erkenntniß besteht, daß die Lehren des Moses und Jesu identisch sind. Ein Solcher ist der in Gott reiche Mann, der das Alte als neu und das Neue als alt erkennt [2]). Es ist gewiß auffallend, daß der Verfasser der Homilien dieses Programm in seine Darstellung aufgenommen hat, zu welcher es gar nicht mehr paßt. Hat es, wie wir bei dem entsprechenden Abschnitt der Recognitionen gesehen haben, die Tendenz, die Juden und strengen Judenchristen wegen der Verbreitung des Glaubens an Jesum unter den Heiden zu beruhigen, und die Hoffnung einer endlichen Vereinigung der an Moses und der Jesum Glaubenden in Aussicht zu stellen: so sticht es auffallend in einer Darstellung ab, welche schon namentlich darauf hinzielt, den Frieden zwischen zwei bereits bestehenden christlichen Parteien durch gegenseitige Concessionen herzustellen. Aber auch davon abgesehen muß es auffallen, daß ein Verfasser, welcher sogar die Personen beider Lehrer für identisch hält, noch von einer Identität der Lehre Beider reden kann, als verstände sie sich nicht von selbst und als sei sie das höchste

1) Ueber dieses Citat vrgl. das oben S. 154. Anm. 2 zu der entsprechenden Stelle der Recognitionen Bemerkte.

2) Hom. VIII, 6. 7. Das letztere Gleichniß weicht noch mehr von Matth. 13, 52 ab, als Rec. IV, 5. Vrgl. Credner Beitr. I, 427.

Ziel der Erkenntniß. Offenbar wird in dem aufgenommenen Programm die Verschiedenheit beider Personen noch ganz ohne Weiteres vorausgesetzt, und es bestätigt sich auch hierin unsere Ansicht, daß die Homilien durchgängig eine Ueberarbeitung älterer Schriften sind.

In der ersten Rede des Petrus [1]) tritt in Folge des veränderten Gesichtspunctes die ursprüngliche Beziehung auf das Heidenthum zurück, und dafür die Dämonologie in den Vordergrund; nach c. 9 soll nur eine Theodicee wegen der von Dämonen Besessenen gegeben werden, dessenungeachtet wird die Rede Rec. VI, 9 ff. in ihrer vollständigen Gestalt aufgenommen; wir werden in jenen seligen Urzustand der Menschheit zurückversetzt, in welchem sie mit einem ewigen, allgemeinen göttlichen Gesetz ihre Geschichte beginnt, aber bald durch Undank die Strafe Gottes verwirkt [2]). Es kann kein stärkeres Zeugniß für die Abhängigkeit der Homilien geben, als daß sie hier Vorstellungen aufnehmen, welche mit ihrem eigenen Lehrbegriff unvereinbar sind. Denn wie kann derselbe Verfasser, welcher Hom. III, 22 in die weibliche *σύζυγος* des Adam, in die Eva den Ursprung alles Bösen verlegt, dieselbe hier gänzlich ignoriren, und einen seligen Urzustand voraussetzen, der erst ganz besonders durch den Fall der Engel aufgehoben wird? Man sage nicht, das Eine schließe das Andere nicht aus, wie ist es denn erklärlich, daß derselbe Verfasser dort die Dämonen, hier die Eva gänzlich ignorirt? Man könnte auch darin einen Widerspruch finden, daß hier die in den Dialogen mit Appion verflochtene euhemeristische Theorie über die heidnischen Götter völlig zurückzutreten scheint. Es scheinen die heidnischen Götter vielmehr aus den Seelen der in der Sündfluth umgekommenen Giganten abgeleitet zu werden.

---

1) Hom. VIII, 9—23 bei Baur Gnosis S. 345—348.

2) Der wahre Prophet offenbart den Menschen den Willen Gottes, *νόμον αἰώνιον ὥρισεν ὅλοις, μήθ' ὑπὸ πολεμίων ἐμπρησθῆναι δυνάμενον, μήθ' ὑπὸ ἀσεβοῦς τινὸς ὑπονοθευόμενον, μήθ' ἐνὶ τόπῳ ἀποκεκρυμμένον, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενον* (Hom. VIII, 10).

Und in der That findet eine Verschiedenheit zwischen beiden Abschnitten statt; während nach den Dialogen mit Appion bloße, wirkliche Menschen als Götter verehrt sind, so lehrt dagegen dieser Abschnitt, daß die Seelen der in der Sündfluth getödteten Giganten, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit menschlichen Weibern entstanden, die Götter der Heiden sind. Die Geschichte der gefallenen Engel wird hier überhaupt ausführlicher erzählt. Als die von Gott mit allen Gütern und Genüssen gesegneten Menschen gegen ihren Schöpfer undankbar wurden, so erbaten sich unter den den Himmel bewohnenden Geistern die Engel der niedrigsten Region die Erlaubniß, als Menschen unter den Menschen zu leben, um diese durch eine bessere Lebensart ihres Undankes zu überführen und der verdienten Strafe zu unterwerfen. Da sie sich vermöge ihrer höheren Natur leicht in jede Gestalt verwandeln konnten, so wurden sie zu Edelsteinen, zu Perlen, zu dem schönsten Purpur, geschätztem Golde und zu kostbaren Stoffen aller Art. So fielen sie in die Hände, in den Busen der Menschen herab, und ließen sich mit Absicht von diesen stehlen; auch verwandelten sie sich in vierfüßige, kriechende und geflügelte Thiere. Diejenigen also, von denen sie geraubt wurden, zeiheten sie der Habsucht, in dem sie sich wieder in Menschen verwandelten, um durch eine bessere Lebensweise die Menschen ihres Undankes zu überführen. Allein als Menschen erhielten sie auch menschliche Begierde, und von dieser überwältigt, vermischten sie sich mit menschlichen Weibern; das Feuer der Leidenschaft verwandelte ihre Glieder, so daß sie sich nicht mehr in ihren ursprünglichen Zustand zurück verwandeln konnten. Die Gewalt der irdischen, fleischlichen Begierde zog sie nach unten; nachdem das Feuer erloschen, wurden sie in den Banden des Fleisches gehalten und konnten sich nicht wieder zum Himmel erheben [1]). So in den Fesseln irdischer Liebe ge-

---

1) Hom. VIII, 13. Eine Stelle aus Athenagoras Leg. pro Chr. e. 25, p. 28 A. stimmt mit dieser Stelle so auffallend überein, daß man eine Benutzung unseres Abschnittes annehmen muß, bleibe es auch unentschieden, in welcher Recension. *Οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόν-*

bannt, zeigten sie den geliebten Weibern den Schooß der Erde, die Schätze und Kostbarkeiten, welche in ihren Tiefen verborgen sind, unterwiesen dieselben in der magischen Kunst, in der Astronomie, in den Kräften der Kräuter, in der Kunst Metalle zu schmelzen, bunte Kleider zu färben, kurz in Allem, was Weiber zieren und ergötzen kann. Aus diesem Umgange entstanden Bastarde von übermenschlicher Größe, aber kleiner als die Engel. Da Gott ihre thierische Natur kannte, da er wußte, daß die für Menschen erschaffene Welt nicht ausreiche zur Befriedigung ihrer maaßlosen Gelüste: so ernährte er sie, um sie von unnatürlichem Fleischgenuß zurückzuhalten, durch Manna, welches er vom Himmel regnen ließ. Aber jene reine Speise sagte ihnen nicht zu, und nur nach dem Genusse von Blut begierig, aßen sie zuerst Fleisch [1]). Da beeiferten sich auch die damaligen Menschen, ein Gleiches zu thun, und als die unvernünftigen Thiere fehlten, gingen jene Bastarde sogar zum Genuß menschlichen Fleisches fort, und waren nahe daran, aus unersättlicher Begierde ihr eigenes Fleisch zu verzehren. Durch das vergossene Blut wurde die Luft verpestet und Seuchen rafften die Menschen vor der Zeit fort; die befleckte Erde brachte zuerst giftige und schädliche Thiere hervor. Da somit Alles durch die thierischen Dämonen verschlechtert wurde, beschloß Gott der immer steigenden Entartung, bei welcher es dahin hätte kommen können, daß der zukünftigen Welt alle Seelen ent-

---

τες τῶν οὐρανῶν περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι καὶ αἱ τῶν Γιγάντων ψυχαὶ οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶ πλανώμενοι δαίμονες. Schwerlich lehrte Irenäus adv. Haer. IV, 16, 2. 36, 4 etwas anderes, nach Keil Opusc. acad. Lips. 1821, p. 567 sqq., daß die bösen Engel wegen einer Verschuldung überhaupt erst zur Strafe auf die Erde verstoßen seien. Man vrgl. aber die Bemerkung Massuet's zu der ersteren Stelle. Uebrigens hat Keil a. a. O. die betreffenden Stellen der Kirchenväter gut zusammengestellt.

1) Hom. VIII, 15: τῷ καθαρῷ τῆς τροφῆς οὐκ ἀρεσκόμενοι, μόνης τῆς τῶν αἱμάτων γεύσεως ἐγλίχοντο· διὸ καὶ πρῶτοι σαρκῶν ἐγεύσαντο. Wie sehr mußte also der Fleischgenuß perhorrescirt werden, der von jenen thierischen Bastarden zuerst eingeführt wurde!

zogen sein würden, durch die Sündfluth Grenzen zu setzen, die Welt zu reinigen, und aus der Familie des gerechten Noa ein neues, besseres Menschengeschlecht entstehen zu lassen. Da die Seelen der so umgekommenen Giganten die menschlichen Seelen an Größe übertrafen, so wurden sie, als ein neues Geschlecht, auch mit einem neuen Namen genannt [1]). Ihrem Treiben mußte nun durch ein ausdrückliches göttliches Gesetz Schranken gesetzt werden, und Gott ließ ihnen durch einen Engel feierlich das Gesetz verkündigen, daß sie nur über diejenigen Menschen Gewalt ausüben dürfen, welche sich ihnen durch Anbetung, Opfer, Theilnahme an ihrem Tische, durch vergossenes Blut, Genuß von Fleisch, sei es ein gefallenes Thier oder ein todtes oder ein erstickteS oder sonst etwas Unreines, freiwillig unterworfen haben. Ueber diejenigen dagegen, welche sich zum Gesetze Gottes halten, haben die Dämonen gar keine Gewalt, sondern müssen sie sogar respectiren. Diese können ihnen nur dann, wenn sie durch Magie, Ehebruch vom göttlichen Gesetze abfallen, auf Gottes Befehl zu vorläufiger Strafe übergeben werden, bis sie Gott durch Buße versöhnt haben. Auf jene Weise sind also die Tyrier

1) Es ist schwierig, zu bestimmen, welcher neue Name gemeint ist. Man könnte meinen, es seien die Namen der heidnischen Götter gemeint; allein diese konnten doch nicht alle umfassen, dem ganzen Geschlecht gemeinsam sein. Daher glaube ich vielmehr, daß hier der Name Dämonen gemeint ist, mit welchem nun erst die gefallenen Engel und ihre Bastarde belegt wurden, von denen die letzteren früher Giganten genannt wurden. Gegen diese Ansicht könnte nur das zu sprechen scheinen, daß diese Giganten schon c. 17 θηριώδεις δαίμονες genannt werden; allein diese Anticipation des Referenten kann keine Schwierigkeit machen. Nach der oben angeführten Stelle des Athenagoras wurden die gefallenen Engel und die Seelen der Giganten ohne Unterschied Dämonen genannt. Wenn Keil a. a. O. S. 572 die Bemerkung macht, daß von Justin (Apol. min. p. 44 B), Tertullian (Apologet. c. 22) und anderen Kirchenlehrern anstatt der Giganten die Dämonen als Kinder jener gefallenen Engel angegeben werden, so erklärt sich diese Abweichung leicht in der angegebenen Weise. Die ganze Fabel, welche sich auch bei Philo und Josephus schon findet, scheint aus der Uebersetzung der LXX entstanden zu sein, welche nach der beglaubigtsten Lesart die Söhne Gottes Gen. 6, 2 ff. mit οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ übersetzt hatten (vrgl. Keil a. a. O. S. 576 ff.).

der Gewalt der Dämonen verfallen; sonst vermag selbst der Fürst der Dämonen nichts gegen das von Gott gegebene Gesetz zu unternehmen [1]). So trat der zeitliche König als Versucher an den König der wahren Religion, der zukünftigen Welt, und forderte denselben zur Anbetung auf, wohl wissend, daß er in diesem Falle Gewalt über ihn erhalten hätte.

Ist dieses alles zunächst nach dem Sinne der Grundschrift gegen reine Heiden gerichtet, so tritt dagegen die Beziehung auf die Heidenchristen c. 22 deutlich hervor. „Dieses aber habt nicht ihr allein aus Unwissenheit erlitten, sondern auch Einige von unserem Volke (τινὲς τοῦ ἡμετέρου ἔθνους), welche zuvor bei schlechten Handlungen von dem Führer der Schlechtigkeit (κακίας ἡγεμών) ergriffen, gleichwohl von dem Vater, der seinem Sohne ein Hochzeitmahl bereitete, gleichsam zu einem Mahle berufen, Folge leisteten. Anstatt derer nämlich, die nicht glaubten, weil sie schon vorweggenommen waren (διὰ τὴν πρόληψιν), hat uns der Vater, welcher dem Sohne die Hochzeit bereitete, durch den Propheten der Wahrheit geheißen, an die Scheidewege der Straßen, d. h. zu euch, zu gehen, und euch das hochzeitliche Gewand anzuziehen, nämlich die Taufe, zur Vergebung der von euch begangenen Sünden.“ Gewiß entfernen sich die Homilien hierin von der Grundschrift, weil bei ihnen die Hinlänglichkeit und relative Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, welche dort erst erkämpft, erst empfohlen wird, schon zur festen Voraussetzung geworden ist. Ebenso läßt sich auch, wie wir gleich anfangs bemerkten, eine Verschiedenheit in der Ansicht von den heidnischen Göttern zwischen unserer Rede und den Dialogen mit Appion schwerlich

---

1) Wenn hier der Teufel als Fürst der Dämonen dargestellt wird, so weicht auch dieses von der Satanologie der Homilien ab. Nach diesen ist der Teufel von Anfang an der Herrscher der gegenwärtigen Welt und seine Herrschaft beginnt sogleich mit der Verführung des ersten Weibes. Nach unserem Abschnitte aber ist der Teufel nur der erste von den gefallenen Engeln und kommt somit erst nach dem goldenen Zeitalter und nach der Verführung der Weiber zur Herrschaft. Mit c. 21 beginnt daher eine andere Vorstellung des Teufels.

ableugnen. Nach unserem Abschnitte sind nicht Menschen, sondern die Dämonen selbst die von den Heiden verehrten Götter [1]). Hier werden die Dämonen sehr bestimmt mit den heidnischen Göttern identificirt, und auch wenn Hom. IX, 5 ff. davon die Rede ist, daß Nimrod (Zoroaster) und andere Magier, sich göttliche Verehrung verschafft haben, so weis't doch diese Erwähnung mehr auf den Orient hin, als auf die mythologische Theorie des Euhemerus [2]).

In der zweiten Rede nimmt der Verfasser Abschnitte der Grundschrift, zum Theil unverändert auf. So bleibt denn auch hier die Beziehung auf das reine Heidenthum unverändert, wenn die Sündfluth Hom. IX, 1. 2 als Beispiel der Strafe für die größeste Sünde, die Leugnung des einzig wahren Gottes, den Polytheismus, zur Warnung aufgeführt wird. Die geschichtliche Deduction des Heidenthums aus der von Cham und Zoroaster eingeführten Magie (Rec. IX, 27—30) wird auch Hom. IX, 3—8 [3]) wiedergegeben, und hat hier die Tendenz erhalten, aus dem Verschwinden so vieler früherer Religionen ein günstiges Vorurtheil für die christliche zu erwecken (c. 8). Diese Religion empfiehlt sich auch dadurch, daß sie den größesten Schutz gegen die

---

1) Man vrgl. Hom. VIII, 19 in der Rede des Engels an die Dämonen: *ἐὰν μή τις ἑκὼν ἑαυτὸν ὑμῖν καταδουλώσῃ, προσκυνῶν ὑμᾶς καὶ θύων καὶ σπένδων καὶ τῆς ὑμετέρας μεταλαμβάνων τραπέζης.* c. 20. *προσκυνῶν τις δαίμονας ἢ θύων ἢ τραπέζης αὐτοῖς κοινωνῶν — τοῖς αὐτῶν βωμοῖς προσφθαρέντες.* Vrgl. besonders Hom. IX, 14. 15. 16.

2) Athenagoras vereinigt beide Ansichten. Legat. pro Chr. c. 26: *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προεστηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχνώμενοι, οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὥς ἐστιν ἐκ τῆς κατ' αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν.* Ueber die gewöhnliche Vorstellung, die auch der Apostel Paulus theilte, daß die Götter der Heiden in Wahrheit Dämonen seien, vrgl. Keil Opusc. p. 585 sqq., Baur Ap. Paulus S. 639. Ganz vereinzelt steht Hom. X, 22 die Erwähnung, daß die Heiden die Gräber von Menschen des Alterthums verehren (*ἀνθρώπων ἀρχαίων τάφους* nach der Emendation von Cotelier).

3) Bei Baur Gnosis S. 349 ff.

Dämonen gewährt (c. 9—18). Die Dämonen haben deßhalb so großes Verlangen, in die Körper der Menschen einzugehen, weil sie nur durch dieses Medium ihre Begierde nach sinnlicher Lust, nach Trank, Speise und Wollust befriedigen können. Das beste Mittel gegen sie ist daher die Enthaltsamkeit, und gegen die hartnäckigeren hilft allein das gläubige Gebet [1]). Nur in der Grundschrift ist die Ermahnung, durch die Taufe zur Urreligion zurückzukehren, gehörig motivirt, ἵνα δυνηθῆτε ἀνακαλέσασθαι τὴν πρώτην τῇ ἀνθρωπότητι παραδοθεῖσαν σωτήριον θρησκείαν (Hom. IX, 19) [2]).

Die der Grundschrift nach fremde Beziehung auf christliche Häretiker tritt schon stärker in der dritten Rede (Hom. X) hervor, deren Prolog bestimmt auf diese hinweis't. „Es scheint mir ein großer Unterschied zu sein zwischen den Unwissenden und den Irrenden (πεπλανημένοι). — So nun scheint mir ein großer Unterschied zu sein zwischen den Verehrern der Götzenbilder und den in der Verehrung Gottes selbst Irrenden (πρὸς τοὺς ἐν θεοσεβείᾳ ἀλωμένους). Denn die, welche die Götzenbilder verehren, kennen das ewige Leben gar nicht, und trachten deßhalb auch gar nicht nach ihm — denn was sie nicht kennen, können sie auch nicht lieben —; diejenigen aber, welche sich zur Verehrung des einen Gottes entschlossen haben, und wissen, daß das ewige Leben den Guten gegeben wird, gleichen, wenn sie im Glauben oder in Handlungen von dem Willen Gottes abweichen, denjenigen, welche die Stadt der Peinigung verlassen haben, um zu der Stadt des Glückes zu gelangen, und auf dem Wege selbst von der geraden Straße abweichen“ [3]). Schon aus diesem Anfange muß man vermuthen, daß die nachdrückliche Behauptung, der Mensch sei nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit des Weltschöpfers erschaffen, eine polemische Beziehung auf Gnostiker hat. Eben daraus erklärt es sich, daß hier weit entschiedener, als in der Grundschrift

1) C. 10 ἡ ἔνδεια καὶ ἡ νηστεία καὶ ἡ κακουχία; vrgl. im Uebrigen Baur a. a. O. S. 351. Rec. IV, 15—22.

2) Vrgl. Rec. V, 13: redite ad priorem nobilitatem vestram.

3) Hom. X, 2.

das göttliche Ebenbild in den **Leib** verlegt wird, der ursprünglich unsterblich und leidensunfähig war, und erst durch die Sünde seinen jetzigen Zustand erhalten hat [1]). Aber auch der Leib des gefallenen Menschen bleibt noch Gottes Ebenbild (*εἰκών*), während die rechte Gesinnung, die Anerkennung des wahren Propheten die *ὁμοιότης* herstellt [2]). Zwar findet sich diese Lehre nach Rec. V, 13. 15. 23 schon in der Grundschrift; daß sie aber hier im Gegensatz gegen Gnostiker geschärft ist, geht schon aus dem engen Zusammenhang hervor, in welchen sie mit der Lehre gestellt ist, daß der absolute Gott selbst der Schöpfer der materiellen Welt ist, und wird sich uns im Folgenden noch mehr bestätigen. — Zunächst folgt freilich von c. 7 an nur die Aufforderung, dem Götzendienst zu entsagen, und die Widerlegung derselben Einwendungen gegen den Uebertritt zum Christenthum, welche bereits Rec. V, 15 ff. der alten Schlange in den Mund gelegt wurden. Eigenthümlich ist nur die Bestimmung über das Wesen Gottes, die c. 19 gegeben wird: „Wer sich zur Verehrung Gottes entschlossen hat, muß vor allem wissen, was allein dem Wesen Gottes eigenthümlich ist, was schlechterdings keinem Anderen zukommen kann, damit er seine Eigenthümlichkeit im Auge behalte, und wenn er sie bei etwas

---

1) Hom. X, 4. *Ὅτε μέν τοι δίκαιος ἐτύγχανεν ὁ ἄνθρωπος καὶ πάντων παθημάτων ἀνώτατος ἦν, ὡς ἀθανάτῳ σώματι τοῦ ἀλγεῖν πεῖραν λαβεῖν μὴ δυνάμενος· ὅτε δὲ ἥμαρτεν, ὡς ἐχθὲς καὶ τῇ πρὸ αὐτῆς ἐδείξαμεν, ὡς δοῦλος γεγονὼς τῆς ἁμαρτίας πᾶσιν ὑπέπεσέν τοῖς παθήμασιν, πάντων καλῶν δικαίᾳ κρίσει στερηθείς.* Daher der für unsern Verfasser bezeichnende Ausdruck III, 7, *οὐ τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.* — Der wesentliche Inhalt des Glaubens, welchen der wahre Prophet verkündigt hat, ist auch hier nur derselbe dürftige Deismus, wie Hom. II, 12, der Glaube an Gott, als Schöpfer aller Dinge und an künftige Vergeltung; *ἃ μὲν οὖν δεῖ φρονεῖν, ἐστὶν ταῦτα· τὸν πάντα πεποιηκότα σέβειν θεόν, ὃν ἂν ἀπολάβητε τῷ νῷ, ὑπ' αὐτοῦ ἀπολήψεσθε ἅμα τοῖς πρώτοις καλοῖς καὶ τὰ ἐσόμενα αἰώνια ἀγαθά.* Da der Inhalt des kirchlichen Glaubens wiederholt in dieser Weise angegeben wird, so fehlt jede Spur des Symb. apost. oder der späteren regula fidei.

2) C. 6. *οἵτινες ἔχετε αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν μὲν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα, ὁμοίως τε ἔχετε ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τὴν ὁμοιότητα.*

Anderem nicht findet, nicht verleitet werde, einem Anderen das Prädicat Gottes zu geben [1]). Das eigenthümliche Wesen Gottes besteht aber darin, daß er allein, wie der Schöpfer aller Dinge, so auch unter Allem der Vortrefflichste ist. So ist er in seinem Thun vortrefflicher, als alles Uebrige; an Größe unendlich übertrifft er das Endliche, an Gestalt ist er das Schönste, an Wohlbefinden (*εὐδαιμονία*) das Seligste, an Verstand das Vollkommenste. Ebenso hat er in jeder anderen Hinsicht ohne Vergleich den Vorzug." Die Theologie des Verfassers ist auch hier deistisch, Gott ist das höchste, vollkommenste aller Wesen [2]).

In der vierten Rede (Hom. XI) wird zuerst noch einmal die Lehre vom göttlichen Ebenbilde in dem Menschen vorgetragen. Nachdrücklich hebt der Verfasser auch hier hervor, daß der Leib das Ebenbild Gottes ist. Nicht die Götzenbilder, sondern der Leib des Menschen ist das göttliche Ebenbild, und wer daher den Menschen ehrt, den Nothleidenden und Bedürftigen unterstützt, der ehrt Gott [3]). Uebrigens wird Gott wegen Zulassung des Götzendienstes c. 6 ff. fast ebenso gerechtfertigt wie Rec. V, 25 ff. Die Polemik gegen eine Frömmigkeit ohne Werke, welche sich schon Rec. V, 34 findet, wird natürlich hier aufgenommen: „Fromm ist, sage ich, der wahrhaft Fromme, der nicht bloß fromm genannt wird; wer es wahrhaft ist, erfüllt die Werke des ihm gegebenen Gesetzes, wer nicht fromm handelt (*ἐάν τις ἀσεβήσῃ*) ist nicht fromm. Wenn der Nicht-Jude das

---

1) Nach Schwegler's Verbesserung des Textes.

2) Ganz ähnlich stellt Tertullian c. Marc. I, 3 ff. Gott als das summum magnum, et forma et ratione et vi et potestate dar.

3) Hom. XI, 4. *Θεοῦ τοῦ ἀοράτου ἐστὲ εἰκών· ὅθεν οἱ εὐσεβεῖν βουλόμενοι μὴ τὰ εἴδωλα λεγέτωσαν θεοῦ εἰκόνα εἶναι καὶ διὰ τοῦτο δεῖν αὐτὰ σέβειν· εἰκὼν γὰρ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος· ὁ εἰς θεὸν εὐσεβεῖν θέλων ἄνθρωπον εὐεργετεῖ, ὅτι εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα, τὴν δὲ ὁμοιότητα οὐκέτι πάντες, ἀλλ' ἀγαθῆς ψυχῆς ὁ καθαρὸς νοῦς.* Das Ebenbild wird daher bestimmter als die Gestalt Gottes bezeichnet. Vrgl. Hom. VII, 7 *οὗ (θεοῦ) τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα*, vrgl. XVI, 18. 19. 20. XVII, 7.

Gesetz erfüllt, so ist er Jude, wenn er es nicht erfüllt, ein Heide (Ἕλλην); der Jude, welcher Gott glaubt, erfüllt (ποιεῖ) das Gesetz, und durch diesen Glauben (δι' ἧς πίστεως) hebt er auch andere schwere Uebelstände, wie Berge, auf; wer dagegen das Gesetz nicht erfüllt, bleibt offenbar aus Mangel von Glauben an Gott hinter seiner Schuldigkeit zurück, und wird so als Nicht-Jude, als Sünder, wegen der Sünde von den zur Strafe derselben bestehenden Leiden ergriffen" [1]). Noch in einem anderen Puncte tritt der veränderte Standpunct, die spätere Zeit des Redactors hervor. Der Reisebericht des Petrus war, wie wir gesehen haben, in der unmittelbaren Gegenwart heftiger Verfolgungen der Christen abgefaßt, hat die interfectores et persecutores (Rec. VI, 5) noch in frischem Andenken; in den Homilien dagegen tritt der Krieg, der durch das Wort der Wahrheit auf Erden veranlaßt wird, schon in eine fernere Vergangenheit zurück. C. 19: *Τῆς μὲν οὖν κακίας ὑπὸ τῆς νομίμου γνώσεως νικωμένης πόλεμος συνεῖχε τὸ πᾶν· σωτηρίας γὰρ χάριν υἱὸς ὑπείξας ἀπειθοῦς ἐχωρίζετο πατρὸς ἢ καὶ πατὴρ τέκνου ἢ τεκοῦσα θυγατρὸς, ἡ θυγάτηρ μητρὸς καὶ ἅπαξ οἱ συγγενεῖς συγγενῶν καὶ φίλοι συνηθῶν.* Denn das Heil der Seele gilt höher, als die Bande der Blutsverwandtschaft. Uebrigens wollten sich die, welche die bessere Gesinnung erfaßt hatten, nicht einmal trennen, sondern den Anderen hülfreich durch Vorstellung des Besseren beistehen. Vielmehr griffen die Nichgläubigen zuerst an und schritten zu Verfolgungen aller Art, weil sie die Stimme der Wahrheit nicht hören wollten [2]). Die Empfehlung und Rechtfer-

---

1) Hom. XI, 16. Im Vergleich zu der entsprechenden Stelle der Recognitionen scheint mir die Polemik gegen paulinische Glaubensgerechtigkeit hier bedeutend geschärft zu sein.

2) C. 20. *Ὅθεν οἱ ἀπειθεῖς ἐπακούειν αὐτῶν μὴ θέλοντες, αὐτοὶ αὐτοὺς ἐπολέμουν, χωρίζοντες, διώκοντες, μισοῦντες· οἱ δὲ ταῦτα πάσχοντες ἐλεοῦντες ἑαυτοὺς ὑπ' ἀγνοίας ἐνεδρευομένους, διδασκαλίᾳ φρονήσεως ηὔχοντο ὑπὲρ τῶν κακὰ αὐτοὺς διαθεμένων, τὴν ἄγνοιαν τοῦ ἁμαρτήματος αἰτίαν εἶναι μεμαθηκότες. αὐτὸς γὰρ ὁ διδάσκαλος προσηλωθεὶς ηὔχετο τῷ πατρὶ, τοῖς αὐτὸν ἀναιροῦσιν ἀφεθῆναι τὸ ἁμάρτημα —. μιμηταὶ οὖν γινόμενοι*

tigung der Taufe, welche sich auch hier an diese Erwähnung der Verfolgungen schließt, enthält eine eigenthümliche Bestimmung. Auch hier wird das Wasser als dasjenige Element dargestellt, durch welches alle Dinge mit dem göttlichen Geiste vermittelt werden, wie schon im Anfange der Welt der Geist über dem Wasser schwebte und durch dessen Bewegung gleichsam als die weltschöpfende Hand Gottes alle Dinge hervorbrachte [1]). So soll denn der Mensch bedenken, daß das Wasser Alles hervorbringt, welches von dem Geiste den Anfang seiner Bewegung erhält, der unmittelbar aus Gott seinen Ursprung hat, und daß er deßhalb nur in derselben Ordnung zu Gott zurückkehren kann, indem er durch seinen Erstgeborenen im Wasser wiedergeboren, Erbe der Eltern wird, die ihn zu Unvergänglichkeit erzeugt haben [2]). Also die Taufe ist deßhalb nothwendig, weil das Wasser das Element ist, auf welches auch der Ursprung (γένος) des Menschen zurückgeführt werden muß, weil der Mensch mittelst desselben wieder in die Gemeinschaft jener himmlischen Syzygie aufgenommen wird, welche aus dem Vater und seiner Erstgeburt, dem eingebornen G e i s t e besteht.

τοῦ διδασκάλου καὶ αὐτοὶ ἐν οἷς ἔπασχον ὑπὲρ τῶν διατιθεμένων ηὔχοντο, ὡς ἐδιδάχθησαν κ. τ. λ. Es tritt hier recht deutlich die spätere Zeit der Abfassung hervor, im Vergleich zu der in den Recognitionen erhaltenen Gestalt der Grundschrift; während dort noch aufgefordert wird, für die Verfolger zu beten, wird hier erzählt, daß man für sie gebeten h a b e. Das Präsens ist zum Präteritum geworden.

1) C. 22. vrgl. Rec. VI, 7.

2) Hom. XI, 24. Καὶ (st. κἂν) νῦν δὲ ἐκ τῶν ἡττόνων ἐπίγνωθι τὴν τῶν ὅλων αἰτίαν, λογισάμενος, ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει· καὶ οὕτως ἔδει λογίσασθαι, ἵνα ἐπὶ λόγῳ εἰς θεὸν καταντῆσαι δυνηθῇς, ὅπως ἐπιγνῷς αὐτὸ (σαυτοῦ?) γ έ ν ο ς καὶ πρωτογόνῳ ἀναγεννηθεὶς ὕδατι καὶ κληρονόμος καταστῇς τῶν πρὸς ἀφθαρσίαν γεννησάντων σε γ ο ν έ ω ν. Ich kann das πρωτογ. nicht mit ὕδατι verbinden, es scheinen mir von einander abhängige Dative zu sein. Aehnlich heißt die Taufe Tit. 3, 5 λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀ ν α κ α ι ν ώ σ ε ω ς π ν ε ύ μ α τ ο ς ἁ γ ί ο υ. Theoph. ad Autol. II, 16: ἄφεσις ἁμαρτιῶν διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας.

Denn diese sind die Eltern, durch welche der Mensch in der Taufe wiedergeboren wird. Wir müssen hier an jene ebionitische Dyas denken, welche Gott mit dem weiblichen Geiste bildete [1]), und wenn der Verfasser gleichwohl jene Vorstellung der Grundschrift von dem Geiste als dem eingeborenen Sohne Gottes beibehält, so ist dieses ein neues Zeugniß dafür, daß er ältere Schriften seinem Werke zum Grunde gelegt hat. In diesem nachdrucksvolleren Sinne ist Gott der **Vater** der Getauften, und diese sind verpflichtet, durch gute Handlungen ihre Aehnlichkeit mit dem Vater zu erweisen, der sie in der Wassertaufe gezeugt hat [2]). Auch hier wird die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit nachdrücklich eingeschärft; auch wer alle Früheren an Frömmigkeit übertrifft, soll nicht glauben, daß er je ohne Taufe selig werden kann [3]). Durch sie wird der Flecken der fleischlichen Geburt getilgt [4]), und es giebt keinen anderen Weg zur Seligkeit [5]). Es ist in dem Wasser etwas Barmherziges, nur Wasser kann die Kraft des Feuers löschen, und wer sich vor ihm scheut, trägt noch den Geist der Tollheit (*τὸ τῆς λύσσης πνεῦμα*) an sich. Auch wer gerecht ist, bedarf der Taufe, weil ihm nur sie noch zur Seligkeit fehlte, zur Vergebung der in Unwissenheit begangenen Sünden. Bestand aber, wie wir gesehen

---

1) Vrgl. über diese Anschauung **Baur** Gnosis S. 338, 339. Dreieinigk. I, 157 ff. **Schwegler** Montanismus S. 153 ff.

2) Hom. XI, 27. *Διὸ εἴ τε δίκαιος εἶ, εἴτε ἄδικος, σπεῦσον γεννηθῆναι θεῷ – ὅτι ἡ ἀναβολὴ κίνδυνον φέρει διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν προθεσμίαν —, τῷ ἐξ ὕδατος γεννῶντί σε πατρὶ διὰ τῆς εὐποιΐας τὴν ὁμοιότητα δείξας, ὡς φιλαληθὴς τὸν ἀληθῆ θεὸν τιμῶν ὡς πατέρα.* Vrgl. besonders Hom. XVI, 12, wo von Gott und der mit ihm verbundenen Weisheit gesagt wird: *ἑνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν.*

3) C. 25. vrgl. Rec. VI, 9.

4) Aehnlich Excerpt. ex Proph. p. 802 C.: *πνεύματα ἀκάθαρτα συμπεπλεγμένα τῇ ψυχῇ διϋλίζεσθαι ἀπὸ τῆς γενέσεως τῆς καινῆς τε καὶ πνευματικῆς.*

5) Hierfür wird der vielbesprochene Ausspruch Jesu aus dem Evang. des Petrus angeführt, von welchem wir bereits oben S. 166 gehandelt haben.

haben, die Taufe bei den Ebioniten ursprünglich in oft wiederholten Waschungen, so verleugnet sie auch hier noch nicht ganz ihre ursprüngliche Gestalt; auch hier werden fortgesetzte Lavationen von den Getauften ausdrücklich verlangt, als ein den Verehrern des wahren Gottes eigenthümlicher Ritus. Die leibliche Reinigkeit ist die Basis der geistigen, so wenig natürlich diese über jene vernachlässigt werden darf [1]). — Es bedarf wohl kaum noch der Erwähnung, daß mit einer solchen Vorstellung von der Taufe der Gebrauch der Taufformel nicht vereinbar ist, daß diese Taufe nicht unter Anrufung des Vaters, Sohnes und Geistes vollzogen sein kann. Der Natur der Sache nach mußte bei einer solchen Ansicht von der Taufe zunächst der Geist angerufen werden, der auf den Täufling herabkommen sollte; auf diese älteste Taufformel weisen noch die gnostischen Formeln in den von Thilo herausgegeben Acta Thomae zum Theil hin [2]). Jedenfalls ist

---

1) Hom. XI, 28. *πλὴν τούτοις συνεισφέρειν δεῖ τί ποτε, ὃ κοινότητα πρὸς ἀνθρώπους μὲν οὐκ ἔχει, ἴδιον δὲ θρησκείας θεοῦ τυγχάνει· λέγω δὴ τὸ καθαρεύειν, τὸ ἐν ἀφέδρῳ οὔσῃ τῇ ἰδίᾳ γαμετῇ μὴ κοινωνεῖν, ὅτι τοῦτο ὁ τοῦ θεοῦ κελεύει νόμος. — διὸ ὡς ἄνθρωποι ἔχοντες τὸ πλεῖον τῶν ἀλόγων ζώων τὸ λογικὸν εἶναι τὴν μὲν καρδίαν τῶν κακῶν οὐρανίῳ καθάρατε λογισμῷ, λουτρῷ δὲ πλύνατε τὸ σῶμα· κατὰ γὰρ τὰ ἀληθῆ τὸ καθαρεύειν, οὐχ ὡς ὅτι προηγεῖται τῆς κατὰ τὴν καρδίαν καθάρσεως ἡ τοῦ σώματος ἁγνεία, ἀλλ' ὡς ὅτι ἕπεται τῷ ἀγαθῷ τὸ καθάριον.*

2) §. 27. p. 42 sqq. §. 49. p. 68, vrgl. die Bemerkungen und Belege Thilo's p. 182 sqq. Auch den gnostischen Formeln bei Irenaeus adv. haer. I, 21, 3 liegt die Anrufung von Vater, Sohn und Geist noch gar nicht zum Grunde. Auch bei der bekannten Stelle Justin's über die Taufe habe ich meine Bedenken, ob nicht die Anrufung von Vater, Sohn und Geist später eingeschoben sein sollte. Apol. maj. p. 94 A.: *Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν ἀναγεννῶνται· [ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.] καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Die eingeklammerten Worte scheinen mir diesem Zusammenhange ganz fremd zu sein und ihn störend zu unterbrechen; nur wenn man sie ausläßt, ist die Anführung des Ausspruches Jesu motivirt, durch welche nicht

in unserer ganzen Litteratur diese dreifache Anrufung, die *τρισμακαρία ἐπονομασία* [1]), sehr auffallend, da auch wenn die Taufe im Namen Jesu geschah, dieser doch noch nicht entfernt dem Vater und dem mit ihm eng verbundenen Geiste gleichgestellt war. Gerade solche, durch die spätere kirchliche Praxis hervorgerufene Zusätze sind sehr leicht erklärlich. Giebt doch auch sonst noch der Text der Homilien ein auffallendes Beispiel an die Hand, daß die spätere Trinität in die Doxologie des Petrus eingetragen wurde [2]).

Ist die von uns gegebene Auffassung des Abschnittes richtig, so hat der Verfasser der Homilien die Tendenz der Grundschrift mehrfach verändert. Während christliche Häretiker in den Recognitionen nur an einer einzigen Stelle, und zwar in der dritten Person, erwähnt werden, indem die Heiden, an welche allein alle Reden gerichtet sind, vor falschen Lehrern gewarnt werden: so treten sie in der Darstellung der Homilien gleichsam in die zweite Person, und mehrere Abschnitte sind geradezu auf sie gerichtet. So bezwecken die kürzeren Reden, welche den längeren in Typus vorange-

etwa die Anrufung von Vater, Sohn und Geist, sondern eben die Nothwendigkeit der Wiedergeburt begründet wird. Daß die Taufformel mit dem Lehrbegriff des Justin selbst streitet, in welchem bereits der Logos die Stelle des Geistes einnimmt, und dieser, das *πνεῦμα προφητικόν*, den Engeln untergeordnet wird (Apol. maj. p. 56, C), liegt auf der Hand. Indeß ist die Angabe am Schlusse des Kapitels, daß außer dem Namen Gottes noch der Name Jesu Christi und des heiligen Geistes angerufen werde, durch welchen die Propheten geweissagt, weniger verdächtig; und so mag denn jene Stelle nur dafür als Beleg dienen, daß man die später allgemein angenommene Taufformel gerne in ältere Schriften eintrug. Ursprünglich rief man, vielleicht im Namen Gottes und Jesu, den Geist an, der ebenso wie auf diesen im Jordan, auch auf den Täufling herabkommen sollte.

1) So an 4 Stellen der Homilien IX, 19. 23. XI, 26. XIII, 4, aber nirgends in dem Zusammenhang begründet; in den Recognitionen ist die trina invocatio gleichfalls, oft sehr merklich, späteren Ursprunges. Rec. I, 63. 69 (appellatio trinae beatitudinis). III, 67. IV, 32. VI, 9 (sub appellatione triplicis sacramenti), VII, 29 (trina beati nominis invocatio).

2) Hom. III, 72: *σοῦ γάρ ἐστιν δόξα αἰώνιος, ὕμνος* [*πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*] *εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας.*

hen, schon mehr die Einigung zweier bereits bestehenden kirchlichen Parteien, als die Bedingungen für die Aufnahme reiner Heiden in das Christenthum. So ist die Polemik gegen die paulinische Glaubensgerechtigkeit geschärft, im Gegensatz gegen Gnostiker das Ebenbild Gottes bestimmter in den menschlichen Leib verlegt. Die Warnung vor falschen, unbeglaubigten Lehrern Rec. IV, 35 hat Hom. XI, 35 eine bestimmtere Beziehung auf die Person des Heidenapostels erhalten [1]). Außer den bloß Unwissenden, den Heiden, werden positiv Irrende, christliche Häretiker ausdrücklich erwähnt. Der große Conflict endlich, in welchen das Christenthum mit dem verfolgenden Heidenthum gerieth, tritt schon in eine fernere Vergangenheit zurück; die nicht mehr so sehr von außen her bedrohte Kirche muß ihr Augenmerk schon mehr nach innen richten, die Widersprüche in ihrer eigenen Mitte auszugleichen und zu ordnen versuchen.

Daß wir den Reisebericht des Petrus in den Homilien in einer abgeleiteten, secundären Darstellung haben, geht auch aus der beachtenswerthen Erscheinung hervor, daß

---

1) Wenn es hier heißt, die Tyrier sollen sich vor falschen und nicht durch Jakobus beglaubigten Lehrern hüten, sonst möchte die Bosheit (des Teufels), die trotz 40tägiger Versuchung über den Herrn nichts vermochte, wie ein Blitz vom Himmel zur Erde herabfallen (ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα), gegen euch einen Herold aussenden, wie sie uns den Simon aufgestellt hat, der unter dem Vorwande der Wahrheit im Namen unseres Herrn predigt, und einen Irrlehrer anstiften: so denken Schliemann S. 90. 535 ff. und Schwegler N. Z. I, 375 mit Recht an den Apostel Paulus, finden aber in der Erwähnung, daß die Bosheit wie ein Blitz zur Erde fallen möge, eine Anspielung auf seine plötzliche Bekehrung. Auch wenn wir hier zunächst nur an den Teufel denken müßten, der durch die drohende Gefahr veranlaßt wird, alle seine Kräfte auf der Erde selbst zu entwickeln, so ist doch die Beziehung auf den Apostel Paulus darin enthalten. Uebrigens erhält die Stelle (vergl. auch Luk. 10, 18) vielmehr aus Hom. IX, 4 ihren Aufschluß, wo gesagt wird, Nimrod (Zoroaster) habe den Stern des zeitigen bösen Herrschers durch magische Kunst bezaubert, um die königliche Würde zu erlangen, und dieser habe aus Zorn das Feuer der Herrschaft, den Blitz, herabgesandt, ἐκ ταύτης οὖν τῆς ἐξ οὐρανοῦ χαμαὶ πεσούσης ἀστραπῆς ὁ μάγος ἀναιρεθεὶς Νεβρὼδ κ. τ. λ. Der ähnliche Ausspruch Christi wird übrigens auch Hom. XIX, 2 angeführt.

manche Anführungen des Chronicon paschale von beiden erhaltenen Recognitionen abweichen, also auf eine ältere, umfassendere Darstellung zurückweisen [1]).

§. 22.

5) Die Disputation zu Laodicea Hom. XVI—XIX.

Da über die Anagnorismen bei dem betreffenden Abschnitt der Recognitionen bereits das Nöthige bemerkt ist, so gehen wir sofort zu der Disputation des Petrus mit Simon in Laodicea über. Sie ist für den Lehrbegriff der Homilien in jeder Hinsicht der wichtigste Abschnitt, weil sie sich auf eine Bekämpfung des marcionitischen Systems einläßt. Es kann einerseits nur als ein Zeichen einer schon vorgerückteren Zeit angesehen werden, daß der Verfasser diese Disputation, welche auf die Differenzen des Lehrbegriffs genau eingeht, ganz an das Ende gestellt, die Disputation zu Cäsarea auf

---

1) Chron. pasch. p. 23, D (Ducange), p. 40 (Dindorf): *ὅθεν καὶ ὁ Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἀφηγεῖται Κλημίῳ λέγων, Ἑνί τινι δικαίῳ μετὰ τῶν ἐξ αὐτοῦ, Νῶε σὺν τοῖς ἐξ αὐτοῦ ἐν λάρνακι διασώζεσθαι παραγγείλας (θεὸς) ὕδωρ εἰς κατακλυσμὸν ἐπήγαγεν, ἵνα πάντων τῶν ἀκαθάρτων ὀλοθρευθέντων ὁ κόσμος καθαρισθῇ, ἐν αὐτῇ τῇ λάρνακι διασωθεὶς εἰς δευτέραν περιουσίαν καθαρὸς ἀποδοθῇ*, vrgl. Rec. IV, 12. Hom. VIII, 17. IX, 1. — p. 28 D (50) *λέγει δὲ περὶ τούτου (Νεβρὼδ) Πέτρος ὁ ἀπόστολος εἰς τὰ Κλημέντια πῶς ἦρξεν εἰς Βαβυλῶνα ἐν Αἰγύπτῳ κληρωθείς. φησὶ γὰρ Πέτρος, Οὗτος ὁ Νεβρὼδ μετοικήσας ἀπὸ Αἰγύπτου εἰς Ἀσσυρίους καὶ οἰκήσας εἰς Νίνον πόλιν, ἣν ἔκτισεν Ἀσσοὺρ, καὶ κτίσας τὴν πόλιν, ἥτις ἦν Βαβυλῶνος, πρὸς τὸ ὄνομα τῆς πόλεως ἐκάλεσεν· αὐτὸν Νίνον τὸν Νεβρὼδ οἱ Ἀσσύριοι προσηγόρευσαν· οὗτος διδάσκει Ἀσσυρίους σέβειν τὸ πῦρ, ἔνθεν καὶ πρῶτον αὐτὸν βασιλέα μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐποίησαν οἱ Ἀσσύριοι, τοῦτον ὃν μετωνόμασαν Νίνον.* Vgl. Rec. IV, 29. Hom. IX, 4. 5. Vorher wird auch bei Misraim auf unsere Schrift Rücksicht genommen. *Τοῦτον ᾐνίξατο Πέτρος εἰπὼν, ὅτι μετὰ τὸν κατακλυσμὸν πάλιν οἱ ἄνθρωποι ἀσεβεῖν ἤρξαντο.* Vgl. Rec. IV, 27. Hom. IX, 3. Obgleich die Paschachronik offenbar wörtliche Citate geben will, so weichen seine Anführungen im Ausdruck doch von beiden Recensionen ab, und namentlich die zweite Stelle ist weit ausführlicher und ergänzt unsere Recensionen. Wir haben gesehen, daß auch Athenagoras wahrscheinlich mit der Grundschrift bekannt war.

den mehr formellen Streit über die Lehre der Schrift, den Streit über Auctoritäten beschränkt hat. Man irrt nicht, wenn man hierin schon einen Anklang findet an ein gewisses Präscriptionsverfahren, nach welchem der Häretiker schon als solcher verdammt, die positive Widerlegung höchstens nur als Zugabe gegeben wird. Andererseits ist es aber ein schlagender Beweis für die Abhängigkeit des Verfassers von der in den Recognitionen erhaltenen Darstellung der Disputation zu Cäsarea, daß er, ungeachtet er den Schauplatz und die Controverse gänzlich verändert hat, dennoch in manchen Zügen jene ältere Darstellung ganz unbefangen aufnimmt. So fällt er ganz aus seiner Rolle, wenn er den Zachäus in der Umgebung des Petrus erwähnt. Zachäus war Hom. III, 72 als Bischof zu Cäsarea eingesetzt, und es ist nach unserer Darstellung ganz undenkbar, daß er den Petrus begleitet haben sollte. So werden denn zu Tyrus, weil Zachäus fehlt, von den anfänglichen 16 Begleitern des Petrus nur noch 15 erwähnt [1]). Freilich ist auch diese Zahl auffallend, da ja Petrus nach Hom. VII, 5. 8. 12 je einen der ihn begleitenden Presbytern, welche man nicht außer seinen genannten Begleitern suchen darf, als Bischof in Tyrus, Sidon, Berytus eingesetzt hat, in Tripolis freilich nur seinen Wirth Marones selbst (IX, 36). Jedenfalls ist soviel gewiß, daß sich der Verfasser in Tyrus den Zachäus nicht mehr in der Umgebung des Apostels gedacht haben kann, weil er ja in Cäsarea als Bischof zurückgeblieben war. Man traut daher kaum seinen Augen, wenn der längst vergessene Zachäus dem Petrus die Nachricht bringt, daß Simon zur Disputation erschienen sei (Hom. XVII, 1). Aber auch der Inhalt der Streitreden weis't, wie wir sehen werden, auf eine ältere Darstellung zurück. Den Nachweis müssen wir natürlich der Analyse dieses Abschnittes selbst vorbehalten; allein wir können schon hier gar wohl einen auffallenden Zug vorläufig er-

1) Hom. VIII, 3: *ἦμεν δὲ σὺν αὐτῷ οἱ πάντες ἓξ καὶ δέκα, αὐτὸς ὁ Πέτρος κἀγὼ ὁ Κλήμης, Νικήτης τε καὶ Ἀκύλας καὶ οἱ προοδεύσαντες δώδεκα*, vgl. Rec. IV, 3. Dagegen nach Hom. II, 1 waren der Begleiter 16 mit Ausschluß des Clemens selbst.

wähnen. Hom. XVIII, 21 sagt Simon, als höre er die Lehre von den falschen Perikopen der Schrift, die doch schon zu Cäsarea viel bestimmter vorgetragen war, zum ersten Mal: „So lange ich nicht wußte, daß du so über die Schrift denkst, ertrug ich die Unterredung; jetzt aber stehe ich ab von ihr. Ich hätte mich schon im Anfang zurückziehen sollen, als ich dich sagen hörte; ich glaube Niemandem, der etwas gegen den Schöpfer der Welt sagt, weder Engeln, noch Propheten, noch der Schrift (γραφαῖς), noch Priestern, noch Lehrern, noch sonst Jemandem, wenn er auch Zeichen und Wunder thut" u. s. w. Diese Versicherung, welche Petrus c. 22 noch verstärkt, findet sich aber in den Homilien gar nicht, am wenigsten in der Disputation zu Laodicea; denn die Anführung der Stelle Deuter. 13, 1. Hom. XVI, 13 kann nicht gemeint sein, auch kann der Schluß von c. 14 schwerlich als eine solche Versicherung angesehen werden. Wohl aber wird in den Recognitionen (II, 45) dieselbe Stelle angeführt, und da dieser Abschnitt überhaupt in einer zusammengezogenen Gestalt vorliegt, so kann, wenn irgendwo, hier in der ursprünglichen Gestalt ein ähnlicher Ausspruch gestanden haben.

Die Disputation selbst verliert den Marcion nie aus dem Auge, und die einzelnen Puncte, in welchen sein System mit dem Glauben der kirchlichen Majorität in Widerspruch gerieth, werden nach der Reihe Veranlassung zu polemischen Erörterungen. So wird zuerst im Allgemeinen die Annahme mehrerer göttlicher Principien und die Gottheit Christi vom Standpunct des strengsten Monotheismus bekämpft (Hom. XVI). Sodann richtet sich die Unterredung auf den concreteren Gegensatz, in welchem der marcionitische Dualismus wurzelte, auf den subjectiven Gegensatz der Furcht und Liebe, welchem objectiv der Gegensatz der Gerechtigkeit und der Güte entspricht. Die reine Geistigkeit und vollkommene Immaterialität, welche Marcion für seinen guten Gott in Anspruch nehmen mußte, das Unvermittelte der Offenbarungen, durch welche sich dieser Gott darthue, wird Gegenstand der Besprechung (Hom. XVII). Dann richtet sich die Disputation speciell auf den Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit,

welche Eigenschaften Marcion, als schlechthin unvereinbar, an zwei besondere göttliche Principien vertheilte, und Simon wird mit seiner Lehre von einem vorher gänzlich unbekannten, erst im Christenthum offenbar gewordenen Gott in die Enge getrieben (Hom. XVIII). Endlich kömmt in der letzten uns erhaltenen Homilie (XIX) der Ursprung des Bösen, des Teufels zur Sprache, in welchem dieses dualistische System einen besonders festen Halt finden konnte, weil es überhaupt eine der schwierigsten Aufgaben ist, das Dasein und den Ursprung des Bösen mit der Einheit des göttlichen Wesens zu vereinigen. So nimmt die Disputation ihren Ausgangspunct in einer exegetischen Erörterung über die Lehre der Schrift, greift sodann die Wurzel des marcionitischen Dualismus in dem religiösen Bewußtsein selbst an, geht ferner auf den objectiven Inhalt dieser Lehre ein und sucht endlich den gefährlichen Angriffspunct, welchen der judenchristliche Monotheismus diesem System darbot, zu decken.

Es kann bei dem ersten Anblick befremden, daß der Verfasser am ersten Tage (Hom. XVI) die schon zu Cäsarea besprochene Controverse wieder aufnehmen läßt. Auch hier handelt es sich zunächst, wie zu Cäsarea, nur um die rein exegetische Streitfrage, ob die Schrift, d. h. das A. T. eine Mehrheit von Göttern lehre oder nicht. Indeß tritt bei näherer Betrachtung eine beachtenswerthe Differenz hervor. Der Verfasser ist hier nämlich nicht so selbständig, wie Hom. III, 38 ff., sondern schließt sich vielmehr an die Erörterung des antibasilidianischen Nachtrages Rec. II, 39 ff. an. Daher gehen denn auch die dort gegen die Einheit Gottes angeführten Stellen der Schrift weit mehr auf die qualitative Beschaffenheit des Gottes ein, von welchem das A. T. redet, und es findet deßhalb eine so auffallende Verwandschaft mit den Antithesen Marcion's statt, weil auch hier der Nachweis unternommen wird, daß der Gott des A. T. ein unvollkommenes, im Wissen beschränktes, in seinen Gesinnungen weder ganz reines noch beständiges Wesen sei, und daher über sich auf einen schlechthin vollkommenen Gott hinausweise. Wurden dagegen in der antibasilidianischen Disputation mehr solche Schriftstellen angezogen, welche auf eine

quantitative Mehrheit göttlicher Principien schließen lassen [1]), und nur theilweise aus der Unvollkommenheit des ersten Menschenpaares auf die Unvollkommenheit seines Schöpfers geschlossen [2]): so ist auch in unserer Unterredung mehr die quantitative Mehrheit göttlicher Wesen Gegenstand des Streites. Ueberhaupt werden fast nur alle in den Recognitionen angeführten Stellen auch hier angeführt. So sagt Gott Gen. 3, 22: „siehe Abraham ist geworden, wie einer von uns," so sagt die Schlange Gen. 3, 5: „ihr werdet sein, wie Götter." So heißt es Exod. 22, 28, nach der Uebersetzung der LXX: „Du sollst die Götter nicht schmähen und von den Fürsten deines Volkes nicht übel reden," und Deuter. 10, 17 wird Gott der Gott der Götter genannt. Ebenso führt Petrus, wie Rec. II, 43, 41. 43. Deuter. 4, 39. 10, 14. 17 u. s. w. an. Es werden in den Homilien noch mehr Stellen angeführt, aber die Tendenz ist ganz dieselbe, wie auch in den bedeutendsten ATlichen Stellen keine Abweichung stattfindet. Ebenso wird auch hier auf den Gebrauch des Gottesnamens in der Schrift eingegangen. Wir können also über diesen Abschnitt nur das Urtheil fällen, daß er sich ganz an die antibasilidianische Umarbeitung anlehnt.

Was nun das dieser Darstellung Eigenthümliche betrifft, so lenkt der Verfasser, nachdem zuerst die gegen und für die Einheit sprechenden Stellen in unvermitteltem Widerspruch einander gegenüber gestellt sind, auf die Lehre von den unächten Perikopen über. Simon sagt: „Da nun die Schrift selbst, bald viele Götter, bald nur einen einzigen lehrt, bald jenen zu fluchen verbietet, bald es gebietet, wie kann man anders hierüber urtheilen, als daß die Schrift selbst uns irre leitet [3])? Dagegen Petrus: „Sie leitet nicht etwa irre, sondern überführt und macht offenbar die in Jedem gleich einer Schlange verborgene böse Gesinnung gegen Gott. Denn sie liegt vor, gleich vielen und mannigfaltigen Typen. Jeder nun geht an sie mit seiner dem Wachse gleichenden Gesinnung,

1) Besonders Rec. III, 39.
2) Rec. II, 53.
3) Hom. XVI, 9: ὅτι αὐταὶ ἡμᾶς αἱ γραφαὶ πλανῶσιν.

hat [1])." So gewiß der Schluß an die ursprünglichere Aeußerung des Petrus Rec. II, 56 erinnert, so tritt doch gerade hier die Eigenthümlichkeit des Verfassers oder Redactors der Homilien besonders stark hervor; zunächst in der Lehre von den abweichendsten und mannigfaltigsten Lehren, welche in der Schrift enthalten sind, sodann in der Lehre vom göttlichen Ebenbild im Menschen. Schliemann hat S. 170 darin eine Abweichung von seiner sonstigen Anthropologie gefunden, daß der Verfasser das Ebenbild (εἰκών) an dieser Stelle nicht wie sonst auf den Leib, sondern auf die Seele beziehe; er verstehe hier unter εἰκών das, was er sonst durch ὁμοίωσις bezeichne, die Gleichheit des Geistes mit Gott, welche durch die Sünde verloren geht. Ich glaube, diese Abweichung aus den eigenthümlichen Vorstellungen des Verfassers selbst erklären zu können. Er nimmt nur in denjenigen Abschnitten, welche er aus älteren Schriften entlehnt, jenen Sprachgebrauch auf, nach welchem die εἰκών die Ebenbildlichkeit des menschlichen Leibes bezeichnet; ihm ist dagegen, wie wir oben S. 203. 245 sahen, für diese Bezeichnung das Wort μορφή eigenthümlich, welches noch bestimmter die Materialität des Ebenbildes ausdrückt. Das Wort εἰκών wurde also aus seinem speciellen Sprachgebrauch verdrängt und erhielt eine allgemeinere Bedeutung, vermöge welcher es ebenso gut von der Seele, wie vom Leibe ausgesagt werden konnte, und es kann daher hier εἰκὼν θεοῦ der Seele beigelegt werden, wie der Verfasser sich anderswo auch dem älteren Sprachgebrauch anschließen konnte, nach welchem sich die εἰκών wesentlich auf den Leib bezog (Hom. XI, 4). Hat der Verfasser aber so die Unächtheit und Unglaubwürdigkeit mancher Stellen der Schrift behauptet, das höchste Kriterium der Wahrheit in das Gottesbewußtsein des Menschen verlegt: so macht er doch von diesem Kanon, durch welchen er alle aus der Schrift beigebrachten Instanzen leicht beseitigen konnte, im Folgenden keinen Gebrauch. Simon beruft sich auf Gen. 1, 26 „lasset uns Menschen machen nach unserem Ebenbilde und nach unserer Aehnlichkeit," in welchen Worten

---

1) Hom. XVI, 10.

offenbar eine Mehrheit göttlicher Wesen gelehrt sei. Petrus beseitigt diese Stelle nicht etwa dadurch, daß er sie für unächt hält; sondern durch eine Erklärung, indem er das angeredete Subject von der mit Gott unzertrennlich verbundenen Weisheit versteht. „Einer ist es, der zu seiner Weisheit sagt „lasset uns Menschen machen," welcher Weisheit er sich als seines eigenen Geistes immer erfreute; diese ist wie die Seele mit Gott vereinigt, wird aber von ihm ausgestreckt (ἐκτείνεται), als die das All bildende Hand (ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν). Deßhalb wurde auch ein Mensch geschaffen und aus ihm erst ging das Weibliche hervor. Und obgleich hier eine Einheit ist, so ist diese doch dem Geschlechte nach eine Zweiheit (καὶ μία οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν). Denn durch Ausdehnung und Zusammenziehung gilt (νομίζεται) die Einheit auch als Zweiheit. So daß ich recht thue, wenn ich einem Gott als meinen Eltern alle Ehre erweise" (XVI, 12). Es wird gerade diese Stelle gewöhnlich als diejenige betrachtet, in welcher sich die eigenthümliche Theologie der Homilien, die speculative Lehre von einer Einheit, welche zugleich eine Zweiheit ist, darstelle. Indeß scheinen mir bedeutende Gründe dagegen zu sprechen, daß man gerade aus ihr den eigenthümlichen Lehrbegriff des Verfassers der Homilien schöpfen darf. Ich will nichts darauf geben, daß der Verfasser hier von seinem eben aufgestellten Kanon des Schriftgebrauches gänzlich abweicht. Aber wie kann derselbe Verfasser, welcher Hom. III, 22 auf die weibliche Syzygos des ersten Menschen, den Ursprung der Sünde zurückführt, welcher überhaupt das weibliche Moment und das unvollkommene dem vollkommenen, männlichen gegenüberstellt, — wie kann derselbe Verfasser hier die Syzygie des ersten Menschenpaares als Abbild der göttlichen Syzygie Gottes mit seiner Weisheit betrachten! Die Lehre von Gott als einem mannweiblichen Wesen, dessen weibliche Seite der Geist oder die Weisheit ist, paßt wohl zu dem Vorstellungskreise des Reiseberichtes und der Anagnorismen, aber dem eigenthümlichen Lehrbegriff der Homilien, in welchem der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen mit dem des Rechten und Linken, des Guten und Bösen zusammenfällt, scheint sie mir schon

fern zu stehen. Die Weisheit wird hier bildlich die weltschaffende Hand Gottes genannt, wie Hom. XI, 22; so redet auch der Verfasser der Homilien in ihm ganz eigenthümlichen Abschnitten von Händen Gottes. In der Ordnung der Natur erkennt er die weise Hand Gottes [1]), die falschen Schriftstellen rühren von keiner prophetischen Hand her und sind der Hand des Schöpfers zuwider (Hom. III, 36). Der erste Mensch (Adam-Christus) ist von den Händen Gottes geboren [2]). Simon ist die linke Macht Gottes, und Gott allein kann, was er durch die linke zerstört, durch die rechte wieder aufrichten [3]). Mag also immer der Verfasser der Homilien die Weisheit als die rechte Hand Gottes angesehen haben, so muß er ihr eine entgegengesetzte linke gegenübergestellt haben, und hätte er die Gottheit als ein mannweibliches Wesen angesehen, so könnte dieses nur insofern gerechtfertigt werden, als das weibliche Moment anfangs noch in keinen Gegensatz zu dem männlichen tritt, bevor die Ordnung der Syzygien in dem Menschen umgekehrt wird, das weibliche Moment hier dem männlichen den Vorrang abgewinnen will. Aber immer würde bei dieser Vorstellung die linke Hand Gottes keinen Platz finden, das göttliche Wesen kann unmöglich mit seiner Weisheit eine abgeschlossene Einheit bilden, ohne daß der in der linken Hand angedeutete Gegensatz des Bösen irgendwie in seinem Wesen angedeutet wäre. Vollends die Stellung, welche dem ersten Weibe gegeben wird, scheint mir entschieden dafür zu sprechen, daß der Verfasser hier eine Stelle der antibasilidianischen Disputation aufnahm, in welcher auch jetzt noch jene Schriftstelle wenigstens angeführt wird Rec. II, 39. Diese Vermuthung wird dadurch noch mehr bestätigt, daß auch das Folgende auf diese Disputation hinweist. Für den Verfasser der Homilien konnte nämlich der Gebrauch des Gottesnamens in der Mehrheit in der

---

1) Hom. III, 34: *ὢ τῆς μεγάλης θεοῦ φρονίμου χειρὸς τῆς ἐν πᾶσιν πάντα ποιούσης!*

2) Hom. II, 52. III, 17. 20.

3) Hom. VII, 2. 3. *αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται*, vgl. XVIII, 10.

Schrift nichts Befremdendes haben, weil er diese Stellen sofort als unächt beseitigen konnte. Gleichwohl nimmt er hier die weitläuftigere Ausführung Rec. II, 41 ff. über diesen Sprachgebrauch wenigstens zum Theil auf. Von den drei Fällen, in welchen dort ein uneigentlicher Gebrauch des Gottesnamens angenommen wird, behandelt er c. 14 wenigstens den einen, daß auch Engel Götter genannt werden. Der andere Fall, die Uebertragung des Gottesnamens auf Menschen, scheint ihm Veranlassung gegeben zu haben, gerade hier einen ähnlichen Fall, die Behauptung der Gottheit Christi, zur Sprache zu bringen. Obwohl uns genauere Berichte über das marcionitische System in diesem Puncte fehlen, so geht doch aus allem hervor, daß Christus nach Marcion in das innigste Verhältniß zum absoluten Gott selbst gesetzt wurde; und da man im christlichen Alterthum oft nicht anstand, dem, was unmittelbar aus Gott hervorgegangen ist, selbst den Gottesnamen beizulegen, wird Marcion wohl schwerlich Anstand genommen haben, seinen erlösenden Geist (spiritus salutaris bei Tertullian c. M. I, 19) als *θεός* zu bezeichnen [1]). Im directen Gegensatz gegen diesen Grundsatz dringt der Verfasser darauf, daß das Ungezeugtsein mit dem Wesen Gottes schlechthin zusammenfällt [2]). „Unser Herr

---

1) Diesen Grundsatz sprechen die Valentinianer aus bei der Erklärung des johanneischen Prologs, bei Irenaeus adv. haer. I, 8, 5: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· ἀκολούθως, τὸ γὰρ ἐκ θεοῦ γεννηθὲν θεός ἐστιν.* Uebrigens vgl. Lücke Comm. zum Ev. Joh. I, 301. 3. A. Tertullian stellt die Christologie des Marcion sogar so dar, daß aller Unterschied zwischen Gott und Christus aufgehoben zu sein scheint, indem er aus der Lehre der Marcioniten selbst so argumentirt: Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti subjiceret, et morti crucis etc. (II, 27). Auch die Polemik III, 8 setzt entschieden die Lehre von der Gottheit Christi bei M. voraus: Et ideo Christus ejus, ne mentiretur et falleret et hoc modo creatoris forsitan deputaretur, non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo, proinde Deus Christus, nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? Vrgl. Neander Gnost. Syst. S. 293 ff.

2) Vrgl. Hom. X, 10. *ὡς οὖν τοῦ ἀγενήτου ἴδιον τὸ θεὸς εἶναι, οὕτως πᾶν ὁ, τιοῦν γενόμενον θεὸς τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν.*

hat weder Götter verkündigt außer dem Schöpfer aller Dinge, noch sich selbst für Gott erklärt, sondern den selig gepriesen, der ihn den Sohn Gottes genannt hat." Simon: „Scheint dir nun nicht, wer aus Gott ist (ὁ ἀπὸ θεοῦ) Gott zu sein?" Petrus: „Wie ist dieses möglich? Dem Vater kömmt das Ungezeugtsein, dem Sohne das Gezeugtsein zu; das Gezeugte aber hat mit dem Ungezeugten oder auch durch sich selbst Gezeugten nichts gemein." Simon: „Ist es nicht dem Ursprunge nach dasselbe?" Petrus: „Wer nicht in jeder Hinsicht derselbe ist mit einem Anderen, kann nicht ganz dieselben Benennungen mit ihm haben. Warum bedenkst du nicht, daß wenn das Eine durch sich gezeugt oder auch ungezeugt ist, das Andere aber gezeugt, Beides unmöglich dasselbe genannt werden kann, auch nicht, wenn der Gezeugte dasselbe Wesen hat als der Zeugende? So haben die menschlichen Seelen unsterbliche Leiber, mit dem Hauche Gottes umkleidet, und weil sie aus Gott hervorgegangen sind, sind sie mit ihm desselben Wesens; aber Götter sind sie doch nicht. Gesetzt aber, sie seien Götter, so müssen es auch die Seelen aller Menschen, der verstorbenen, lebenden und zukünftigen sein. Willst du also aus Streitsucht auch sie für Götter erklären, was ist es dann noch Großes für Christum, daß er Gott genannt wird? Ihm kömmt dann ja nur dasselbe mit allen anderen zu." Es liegt unmittelbar im Begriffe Gottes selbst, daß sein Wesen keinem Anderen zukommen kann; das Ungezeugte ist seiner Natur nach nur eines [1]).

Was wir bereits oben bemerkt hatten, daß die Lehre vom Ebenbilde Gottes in der menschlichen Gestalt durch ein antignostisches Interesse getragen wurde, wird auch durch die folgende hierauf bezügliche Erörterung bestätigt. Simon fragt, ob es dem Petrus wirklich Ernst sei mit seiner Behauptung, daß die menschliche Gestalt nach der Gestalt Gottes gebildet sei, wie es dann denkbar sei, daß der Leib dem Tode unterworfen ist. Petrus nimmt auch hier einen wesentlichen Zusammenhang an zwischen der Sünde und Vergänglichkeit. Das Ebenbild, die σφραγίς des gerechten Gottes kann in

1) Hom. XVI, 15. 16.

dem durch die Sünde verderbten Leibe nicht länger bleiben, aber die Auflösung geschieht nicht an der σφραγίς selbst, sondern an dem von ihr verlassenen Leibe. So ist jeder Tod eine Folge der Sünde, da der Leib des Menschen ursprünglich unsterblich erschaffen ist [1]). Nur durch die Mittheilung dieser göttlichen Gestalt ist der aus Erde gebildete Mensch über die größesten Gestalten und Erscheinungen der physischen Welt, über Sonne, Mond und Sterne erhaben, weil er die Gestalt, nicht etwa des untergeordneten Demiurgen, sondern des höchsten Gottes selbst an sich trägt, der Himmel und Erde erschaffen hat. Und eben deßhalb ist es so betrübend, daß Simon gerade diesen Gott nicht für den höchsten anerkennen will, den gerechten Gott, dessen Gestalt zur Ehre der menschliche Leib an sich trägt. Mit prophetischem Blick sieht Petrus die vielen Irrlehren voraus, welche auf Simon folgen werden. „Es werden, wie der Herr gesagt hat, falsche Apostel kommen, falsche Propheten, Häresien und Streitigkeiten um die Herrschaft, welche, wie ich vermuthe, von dem Gott lästernden Simon ihren Anfang nehmen, und zu derselben Gotteslästerung führen werden" [2]). Mit Thränen entläßt Petrus das Volk und begiebt sich seufzend, ohne das gewöhnliche Mahl, vor der Zeit zum Schlaf. In diesem elegischen Schluß ist sowohl die Bildung der Sage von Simon angedeutet, welcher als der Typus aller Häretiker mit der Zeit immer neue Gestalten annahm, wie in dieser Stelle auch die spätere Zeit des Redactors offenbar ist, der schon eine Reihe der betrübendsten Häresien überblicken kann.

Schloß sich die 16te Homilie noch vorwiegend an die antibasilidianische Disputation an, und konnte sie eben deßhalb fast nur solche Punkte zur Sprache bringen, welche dem marcionitischen System mit allen gnostischen gemein waren, so dringt die 17te schon mehr in den Mittelpunct dieses

---

3) Hom. XVI, 19: ἡ μέντοι λύσις οὐ περὶ τὴν σφραγῖδα γίνεται, ἀλλὰ περὶ τὸ σφραγισθὲν σῶμα· ἄνευ δὲ τοῦ σφραγίσαντος τὸ σφραγισθὲν οὐ λύεται· οὕτως ἄνευ κρίσεως οὐδὲ τὸ ἀποθανεῖν ἔξεστιν.

1) Hom. XVI, 21. Ueber jenes evangelische Citat vrgl. Credner Beitr. I, 318.

Systems ein. Es ist der subjective Gegensatz der Furcht und Liebe der fleischlich-sinnlichen und der rein geistigen Verehrung Gottes, in welchem sein objectiver Gegensatz des gerechten Weltschöpfers und des absoluten Gottes begründet ist, dessen Güte im Christenthum offenbar geworden ist. Hiermit hängt die Frage nach der Materialität oder reinen Geistigkeit Gottes zusammen, und zugleich wird der historische Ausgangspunct des Marcionismus berücksichtigt, die Polemik gegen die Auctorität des Apostels Paulus, gleichsam das formale Princip dieses Systems, mit der gegen sein materiales verbunden.

Unter dem Vorwande, beginnt Simon, die Menschen von der Furcht zu befreien, welche mit der Verehrung der heidnischen Götter verbunden sei, will Petrus die vielen leblosen Götterbilder durch die Anerkennung eines einzigen Gottes verdrängen. Allein da man durch den bloßen Augenschein weiß, daß diese Bilder aus Stoffen, wie Stein, Erz, Gold verfertigt sind, so können sie in der Seele keine Furcht erregen, und Petrus führt der Seele in seinem Gott eine weit furchtbarere Gestalt vor, welchem er eine Gestalt und die Eigenschaft der Gerechtigkeit beilegt [1]). Indem Petrus also Gott eine Gestalt beilegt, muß er ihn nothwendig als begrenzt, als räumlich vorstellen, und somit kann seinem Gott die Unendlichkeit nur abgesprochen werden. Sein eigener Meister hat aber gerade das Gegentheil gelehrt, wenn er sagt: „nenne mich nicht gut; denn gut ist nur einer" (Matth. 19, 17. parall.). Indem er ihn gut nennt, hat er nicht mehr jenen gerechten gemeint, welchen die Schrift, d. h. das A. T., verkündigt, der da die Sünder tödtet, und die nach seinem Willen wandeln, leben läßt. Unmöglich kann er den Demiurgen gut genannt haben; denn da der Demiurg doch seinem Geschöpfe Adam, wie dem Henoch, Noa, Abra-

2) Hom. XVII, 3. *Πέτρος φοβερῶν εἰδεῶν δοκῶν ἀπαλλάσσειν ὑμῶν τὰς ψυχὰς, φοβορωτέρᾳ εἰδέᾳ τὸν ἕκαστον ὑμῶν ἐνθουσιᾶν ποιεῖ νοῦν, θεὸν ἐν μορφῇ εἰςηγούμενος καὶ ταῦτα ἄκρως δίκαιον, ᾧ ἕπεται τὸ φοβερὸν καὶ τῇ συννοούσῃ ψυχῇ τὸ φρικῶδες, δυνάμενον καὶ τῶν ὀρθῶν λογισμῶν ἐκλῦσαι τοὺς τόνους.*

ham, Isaak, Jakob, Moses, also den sieben Säulen, sicher bekannt war, sagt er gleichwohl: *Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, ὡς οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* [1]). So kann also der Gott, welchen er verkündigt hat, nicht der den Alten bekannte gewesen sein (c. 4). Uebrigens stehen andere Aussprüche Jesu hiermit im offenen Widerspruch, wenn er Matth. 10, 28 denselben Gott fürchten heißt, Luk. 18, 6 als gerechten Richter darstellt [2]). Ferner dankt er auch dem Herrn des Himmels und der Erde, und bekennt eben damit den gerechten Demiurgen als seinen Gott [3]). So widerspricht sich also der Jesus der Evangelien selbst, indem er bald einen guten, bald einen gerechten Gott verkündigt (*ποτὲ μὲν ἀγαθὸν λέγων, ποτὲ δὲ δίκαιον, οὐδ' οὕτως συμφωνεῖ*). Der dritte Angriff betrifft den Vorzug der Belehrung durch persönliche Gegenwart oder durch unmittelbare Offenbarung, durch Visionen; Petrus hat gestern versichert, daß die *ἐνάργεια* den Vorzug vor der *ὀπτασία* verdiene, aber dabei wohl vergessen, daß jene auch eine bloß menschliche sein kann, während diese unmittelbar von Gott herrührt [4]).

---

1) Ueber diesen Ausspruch vrgl. unsere obigen Bemerkungen S. 128 Credner Beitr. I, 248. 314. Hom. XVIII, 11. 13. 20.

2) Wie ich überhaupt die Frage nach den in den Homilien gebrauchten Evangelien einer späteren, umfassenderen Untersuchung vorbehalten habe, so citire ich auch diese Stellen nach unseren gegenwärtigen kanonischen Evangelien. Wenn hier Simon in den Aussprüchen Jesu Widersprüche findet, so ist dieses ursprünglich nur auf die evangelischen Berichte zu beziehen.

3) Es liegt nicht im Zwecke dieser Schrift, auf den Ur-Lukas, das Evangelium des Marcion in die Untersuchung hineinzuziehen. Soviel geht aber wohl aus dieser Stelle (c. 5) hervor, daß wir, wenn dieses Luk. 10, 21 nur *κύριε τοῦ οὐρανοῦ* las (Ritschl Evg. Marcions S. 70. 125), hierin keine bedeutungslose und zufällige Lesart sehen können (Baur Krit. Unters. über die kanon. Evg. S. 425). Sonst vrgl. über diesen Ausspruch Credner Beitr. I, 313.

4) Hom. XVII, 2—5. Merkwürdig, daß jene angebliche Behauptung des Petrus in der vorhergehenden Unterredung nirgends erwähnt wird. Statt *ἐνέργεια* des Textes hat Clericus, wie ich glaube mit Recht nach c. 13. 14 *ἐνάργεια* vorgeschlagen, welches Wort auch Schwegler in den Text aufgenommen hat.

Petrus geht zunächst auf den zweiten Vorwurf ein, daß der Jesus der Evangelien sich selbst widerspreche, bald einen gerechten, bald einen guten Gott lehre. Der Herr habe aus einem doppelten Grunde seine die Wahrheit betreffenden Aussagen nur gedrängt vorgetragen; einmal nämlich habe er sie an Fromme gerichtet, bei denen er ohne Weiteres Glauben voraussetzen durfte. Sodann war er zunächst nur auf die Verkündigung selbst angewiesen, und hatte keine Zeit noch Beweise hinzuzufügen; er überließ es seinen nächsten Jüngern, über das, was sie wegen der Kürze nicht verstanden, noch besonders nachzufragen [1]). Der Hauptinhalt seiner Lehre leitet nun zu einer Beantwortung des ersten Streitpunctes über. Das erste und größeste seiner Gebote ist, Gott den Herrn zu fürchten und ihm allein zu dienen [2]); und zwar bezieht sich dieses auf denjenigen Gott, dessen Angesicht die Engel der Geringsten unter den Gläubigen im Himmel fortwährend sehen (Matth. 18, 10). „Denn er hat eine Gestalt wegen seiner Alles übertreffenden Schönheit, und vollständige Glieder, nicht weil er sie gebrauchte (οὐ διὰ χρῆσιν). Er hat nicht deßhalb Augen, um erst aus ihnen sehen zu können; denn er sieht von allen Seiten, da sein Leib unvergleichlich lichter ist, als der an uns sichtbare Hauch, und glänzender als alles Licht, so daß das Licht der Sonne gegen ihn Finsterniß ist. Auch hat er nicht deßhalb Ohren, um zu hören; von allen Seiten hört, denkt, bewegt, wirkt und schafft er.

---

1) Es kann wohl nur als ein Zeichen einer späteren Zeit angesehen werden, daß der Verfasser hier (c. 6) dieselbe Entschuldigung, welche Rec. II, 33 für die Apostel, als Verfasser der Evangelien, gegeben wird, von Jesu selbst aussagt. Weil schon nicht mehr von einer relativen Unangemessenheit der evangelischen Berichte zu dem erzählten Inhalte die Rede sein kann, weil diese schon mehr abgeschlossen vorliegen, ihre ursprüngliche Bildungsfähigkeit verloren haben: so muß dieselbe Entschuldigung nun für Jesum selbst vorgebracht werden. Nur ganz beiläufig wird c. 7 erwähnt, daß auch die Apostel den Inhalt der Lehre ohne weitere Beweise vortragen mußten.

2) C. 7. ἀφ' ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει, τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ λατρεύειν. Wunderbar, daß hier als das größeste Gebot, nicht Gott zu lieben (Matth. 22, 37. Mark. 12, 30), sondern Gott zu fürchten, angeführt wird!

Diese schönste Gestalt hat er nur um des Menschen willen, damit die, welche reines Herzens sind, ihn sehen und die Freude haben können, um deren willen sie dieses alles erduldet haben. Denn er hat seine Gestalt, als das größeste Siegel, dem Menschen aufgedrückt, und ihn dadurch als den Herrn aller sichtbaren Dinge, als sein sichtbares Ebenbild bezeichnet" (c. 7). So bestimmt aber der Verfasser im Gegensatz gegen den gnostischen Spiritualismus darauf besteht, daß Gott eine Gestalt habe, so sucht er doch ebenso entschieden den Vorwurf räumlicher Beschränktheit von seinem Gott fernzuhalten [1]). Diese in den von Christus selbst bezeugten heiligen Schriften enthaltene Lehre läßt sich in jeder Hinsicht vertheidigen. „Was zunächst den Ort (τόπος) betrifft, so ist auch der Ort Gottes das μὴ ὄν, wie Gott das ὄν, und kann also nicht mit ihm verglichen werden. Denn wie kann er als Ort sein, es sei denn er sei ein zweiter, nicht mehr einfacher Raum (δευτέρα χώρα), wie Himmel, Erde, Wasser, Luft, und wenn sonst noch ein Körper seine Leere erfüllt, welche deßhalb Leere heißt, weil sie nichts ist. Denn dieses, das Nichts, ist der passendere Name; das sogenannte Leere gleicht einem Gefäße, welches nichts enthält, außer eben dieses leere Gefäß selbst, wenn anders ein Gefäß ist. Denn es ist nothwendig, daß das Seiende in dem Nichts seienden ist [2]). Dieses aber, das μὴ ὄν, nenne ich das, was von Einigen Ort genannt wird, welches nichts ist. Da es aber nichts ist, wie kann es dem Seienden verglichen werden, es sei denn in diesem Gegensatze, daß es das Seiende nicht ist, das Nichtseiende aber (μὴ ὄν) Ort genannt werde." So führt uns unser Ebionit in die schärfsten Distinctionen der philosophischen

---

1) C. 8. Ἀλλ' ἐρεῖ τις, Εἰ μορφὴν ἔχῃ, καὶ σχῆμα ἔχει καὶ ἐν τόπῳ ἐστίν· ἐν τόπῳ δὲ ὢν καὶ ὑπ' αὐτοῦ περιεχόμενος ὡς ἥττων, πῶς ὑπὲρ πάντα ἐστὶν μέγας; πῶς δὲ καὶ πανταχῇ εἶναι δύναται, ἐν σχήματι ὤν;

2) D. h. das Leere ist ein sich selbst widersprechender Begriff, weil es immer etwas, nämlich sich selbst, enthält. Aehnlich bestreitet Aristoteles Phys. IV, 7 sqq. die Möglichkeit eines leeren Raumes. Ueberhaupt erinnert die Auseinandersetzung an die Behauptung des Aristoteles, daß der Himmel selbst in keinem Raume ist l. l. c. 5.

Schulen ein, er nimmt nachdrücklich den platonischen Begriff des μὴ ὄν auf, um die Gestalt Gottes mit seiner Unendlichkeit und Unbegrenzheit zu vereinigen. Doch kann ihn dieser sophistische Versuch kaum selbst befriedigt haben, und er giebt daher in dem Folgenden eine ungleich lebensvollere Anschauung, eine passendere Rechtfertigung. Auch zugegeben, der Ort sei etwas, so folgt daraus doch noch immer nicht, daß das Umgebende vorzüglicher ist, als das Umgebene. Auch die Sonne ist eine runde Gestalt und wird ganz von der Luft umgeben, und gleichwohl wird diese nur durch jene erhellt und erwärmt, und ist ohne jene von Finsterniß umgeben. Warum soll also nicht vielmehr auch Gott selbst trotz seiner bestimmten Gestalt, die Mittheilung seines Wesens in das Unendliche ausdehnen können? „Der eine, wahre Gott hat also in einer unvergleichlichen Gestalt den Vorsitz im Mittelpuncte der Welt, ist doppelt das Herz der oberen, wie der unteren Dinge. Von ihm strömt, wie von einem Mittelpuncte, die Lebenskraft aus auf die Sterne, die Gegenden des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde, des Feuers; er ist ein an Höhe, Tiefe, Breite unermeßliches Wesen, in drei Dimensionen dehnt er sein belebendes Wesen aus. Dieses von ihm aus nach allen Seiten hin ausgedehnte Unendliche muß nothwendig zum Herzen denjenigen haben, der Alles an Gestalt übertrifft, der, wo er auch ist, wie im Unendlichen die Mitte einnimmt, die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, nach oben und unten, zur Rechten und Linken, nach vorn und hinten; mit Rücksicht auf diese, als eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, vollendet er in sechs zeitlichen Abschnitten die Welt, indem er selbst die Ruhe (ἀνάπαυσις) ist, und die zukünftige Welt zum Ebenbilde hat, der Anfang und das Ende ist. Denn in ihn münden jene unendlichen sechs Dimensionen aus und von ihm gehen sie in das Unendliche aus. Dieses ist das Geheimniß der Siebenzahl, er selbst ist der Sabbat (ἀνάπαυσις) des Alls; er ist einmal erfaßlich (καταληπτός), indem von ihm jene Dimensionen ausgehen, aber er ist erfaßlich und unerfaßlich, nahe und fern, hier und dort, als der, welcher allein Bestand hat. Von ihm

haben, wegen der Theilnahme an dem nach allen Seiten hin unbegrenzten Geiste, alle Seelen das Leben, und wenn sie nach ihm verlangen, werden sie nach ihrer Trennung von dem Leibe in seinen Busen getragen, wie im Winter der Dunst der Berge von den Strahlen der Sonne angezogen wird. Welche Liebe können wir also gegen ihn erfassen, wenn wir im Geiste seine Schönheit betrachten! Sonst ist es unmöglich, weil es unmöglich Schönheit giebt ohne Gestalt, und weil Niemand von Liebe zu ihm angezogen werden oder auch nur glauben kann ihn zu sehen, wenn er keine Gestalt hat" [1]). Die hier vorgetragene Weltanschauung zeigt, mit der entsprechenden des Kerygma und der antibasilidianischen Umarbeitung verglichen, deutlich das Bestreben, jene grob sinnlichen Vorstellungen von dem Wohnsitze Gottes zu vergeistigen. Wurde Gott dort als im Giebel des Weltgebäudes, welches recht eigentlich als ein Gebäude vorgestellt wurde, dessen oberes Stockwerk den Engeln, wie das untere den Menschen angewiesen ist, wohnend gedacht [2]): so sucht der Verfasser der Homilien diese räumliche Beschränktheit Gottes, welche von dem gnostischen Spiritualismus mit Erfolg angegriffen werden konnte, dadurch zu entfernen, daß er Gott wenigstens schon in den Mittelpunct des Weltalls versetzt [3]). So sehr er aber jene materialistischen Vorstel-

---

1) Hom. XVII, 9. 10, bei Baur Gnosis S. 328 ff.

2) Rec. I, 27. III, 26 ff.

3) Man hat in den Homilien Berührungspuncte mit griechischen Philosophen, namentlich mit den Philosophemen der späteren Pythagoreer vermuthet. Schwegler hat in seinem Nachapost. Zeitalter I, 390 ff. nach dem Vergange von Baur Apollonius von Tyana und Christus S. 229 ff. die Syzygientheorie der Homilien mit der Systoichientheorie der späteren Pythagoreer verglichen. So wenig ich dieser Auseinandersetzung entgegentreten will, so scheint sich mir doch in dieser Lehre die Annahme einer unmittelbaren Benutzung pythagoreischer Philosopheme wenigstens nicht mit Nothwendigkeit aufzudringen, da dem Verfasser die in den gnostischen Systemen bereits vielfach bearbeitete Syzygienlehre weit näher lag. Das Eigenthümliche, welches ihm allein gehört, besteht nicht in der Anwendung der Gegensätze des Männlichen und Weiblichen, Rechten und Linken an sich, in welcher ihm bereits die Valentinianer vorangegangen waren, sondern in der Art derselben, nach welcher diese Ge-

lungen vergeistigt, so kann er sich doch nicht zur vollen Geistigkeit Gottes erheben; er kann den Materialismus der vulgären Gottesvorstellung wohl auf den geringsten Grad abschwächen, aber er vermag es nicht, völlig mit ihm zu brechen. „Einige, welche der Wahrheit fern stehen und für die Schlechtigkeit streiten, bestehen unter dem Vorwande der größeren Ehre Gottes auf seiner gänzlichen Gestaltlosigkeit, damit er, ohne Form und Gestalt, von Niemandem gesehen, deßhalb auch von Niemandem begehrt, ersehnt werde. Denn der Geist, welcher nicht eine Gestalt Gottes sieht, ist leer von ihm. Ja, wie kann nur Jemand beten, wenn er Niemanden hat, zu welchem er sich flüchten, auf den er sich stützen kann? Denn indem er keinen Anhalt (*ἀντιτυπία*) hat, taumelt er in das Leere" [1]).

So wenig sich der Verfasser zu der vollen Geistigkeit der Gottesvorstellung erheben kann, so wenig auch zu der vollen Geistigkeit der Gottesverehrung. Während nach Marcion durch die Offenbarung des höchsten Gottes auch der Mensch in ein ganz neues Verhältniß zu Gott erhoben ist,

---

gensätze in der menschlichen Entwickelung mit dem Gegensatz des Vollkommenen und des Unvollkommenen, des Guten und des Bösen identificirt werden. Hierin mag trotz der hohen Originalität des Verfassers auch pythagoreischer Einfluß sichtbar sein. Wenn aber irgendwo ein unmittelbarer Einfluß pythagoreischer Vorstellungen anzunehmen ist, so scheint mir dieses hier der Fall zu sein, wo die Zahl 6 ein *ἀριθμὸς πανταχόθεν ἴσος* genannt wird. Ueber die Bedeutung, welche die Pythagoreer der Sechszahl zuschrieben, welche sie *γάμος* nannten, vrgl. Clem. Al. Str. V, c. 14. p. 593. VI, 16 p. 683 und Potter z. d. St., Baur der hebr. Sabbat und die Notionalfeste des mosaischen Cultus, Tüb. Zeitschr. 1832, Heft 3, S. 161 ff. Die Sechszahl ist *πανταχόθεν ἴσος*, weil sie allein ihren Theilen oder Factoren, 1, 2, 3 an Summe gleich ist. Ebenso erinnert die Lehre, daß Gott im Mittelpunct des Alls wohne, an die pythagoreische Lehre von dem Feuer der Mitte, der Hestia des Weltalls, der Wache des Zeus. Vgl. Bökh Philolaus S. 94 ff. Ritter Pythag. Phil. S. 190 ff. Gesch. der Phil. I, 428 ff. Baur Apoll. v. Tyana S. 228. Zeller Phil. der Griechen I, 123. Dieselbe Vorstellung ist übrigens bereits Hom. II, 45 angedeutet: *ἀχώρητος καὶ χωρούμενος, ὁ ἐν ἀπείρῳ τὸν μέγαν αἰῶνα ὡς κέντρον πήξας.*

1) C. 11. *ἀντιτυπίαν γὰρ οὐκ ἔχων, εἰς κενὸν ἐκβαθρεύεται.* Ich möchte *ἐκβακχεύεται* lesen.

und die Furcht keine Stätte mehr hat, wo die Liebe gezündet [1]): so kann es dagegen für den Verfasser der Homilien diesen schroffen Unterschied nicht geben, ihm kann die Liebe kein absolutes Princip sein. Wie die Materie in ihrer höchsten und reinsten Potenz die Lichtgestalt Gottes ergiebt, so ist auch die Liebe nur die Frucht der Furcht, das Resultat der Rechtschaffenheit. „Ja, sagt man, man soll Gott nicht fürchten, sondern lieben. Das behaupte ich auch; aber man kann dazu nur kommen durch das gute Bewußtsein des Rechthandelns, das Rechthandeln aber entsteht aus der Furcht. Aber, sagt man, die Furcht erschüttert die Seele; allein sie erweckt und bekehrt vielmehr die Seele.“ „Wenn es Jemand vermag, ohne Furcht vor Gott die Sünde zu meiden, so fürchte er nicht; es ist der Liebe zu ihm möglich, das was ihm nicht gefällt zu unterlassen. Denn es ist ebenso die Furcht geheißen, wie die Liebe geboten, damit Jeder nach seinem Temperament die passende Arznei anwende. Er ist zu fürchten, weil er gerecht ist; möget ihr nun fürchten oder lieben, so sündigt wenigstens nicht. — Ich sehe, daß Manche, die in der Furcht vor ihm unvollkommen sind, viel sündigen. Lasset uns also Gott fürchten, nicht allein, weil er gerecht ist; denn aus Mitleid gegen die Beleidigten rächt er die Beleidiger. Wie Wasser das Feuer löscht, so verlilgt auch die Furcht die böse Begierde. Wer daher die Furchtlosigkeit lehrt, ist selbst ohne Furcht; wer aber nicht fürchtet, glaubt auch nicht an ein künftiges Gericht, fördert die Begierden“ u. s. w. [2]).

Diese Auseinandersetzung leitet unmittelbar zu der dritten Controverse über, zu der Frage nach dem Vorzug der persönlichen Gegenwart oder der Vision und der damit verbundenen Frage über die apostolische Würde des Apostels Paulus. Simon vermuthet sogleich, daß unter dem, welcher die Furchtlosigkeit gepredigt hat, der Apostel Marcion's

1) Tertull. c. Marc. I, 27. Atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod Deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur. Vrgl. Baur Gnosis S. 251.

2) C. 11. 12.

gemeint sei [1]), und will daher die Behauptung des Petrus bestreiten, daß er durch den persönlichen Umgang mit dem Herrn weit mehr zum Lehramt befähigt sei, als wenn ihm nur Gesichte und Erscheinungen zu Theil geworden wären [2]); dagegen meint Simon, auch die unmittelbare Gegenwart des Hörenden kann doch noch nicht die Ueberzeugung bewirken, weil das Bedenken bleibt, ob der, welcher seiner äußeren Erscheinung nach Mensch ist (*ἄνθρωπος ὢν τὸ φαινόμενον*), nicht lüge. Die Vision dagegen gewährt sofort mit der Erscheinung selbst den Glauben, daß sie von einem göttlichen Wesen (*θειότης*) herrührt. Dagegen erinnert Petrus, es handle sich hier zunächst nur um die Frage, auf welche Weise Jemand zu größerer Einsicht geführt werden könne, nicht welche von beiden die sicherere, beglaubigtere sei. Deßhalb habe sich Simon einer tieferen Einsicht in das Wesen der christlichen Offenbarung gerühmt, weil er ihren Inhalt durch Vision erhalten habe [3]). Aber der Prophet, der sich als solcher bewährt hat (nämlich durch Bezeugung seines übernatürlichen Wissens), verdient in allen Dingen Glauben, und kann dem Fragenden über Alles Auskunft geben; dagegen ist der Glaube an Visionen trüglich, weil man nicht wissen kann, ob sie nicht von bösen Dämonen, von irreführenden Geistern herrühren; diese können, auch wenn sie gefragt werden, wer sie sind, angeben, was ihnen beliebt, und brauchen überhaupt dem Fragenden nicht über Alles zur Antwort zu stehen. Wer vollends in Träumen etwas sieht, kann nicht einmal nach dem, was er zu wissen verlangt, fragen; denn der Schlafende hat seine Gedanken nicht in der Gewalt.

---

1) C. 13. *Οἶδα, πρὸς τίνα ταῦτα λέγεις.*

2) Ibid. *ἐπηγγείλω ἱκανῶς νενοηκέναι σε τὰ τοῦ διδασκάλου λέγων, διὰ τὸ παρόντα ἐναργείᾳ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν αὐτοῦ, καὶ ἑτέρῳ τινὶ μὴ δυνατὸν εἶναι ὁράματι ἢ ὀπτασίᾳ ἔχειν τὸ ὅμοιον.*

3) C. 14. *διὰ τοῦτο, ἐμοῦ ἱκανώτερον ἔφασκες εἰδέναι τὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς ὑπ᾽ ὀπτασίας αὐτοῦ ἀκηκοὼς τὸν λόγον.* Wenn Simon gewöhnlich als ganz außerhalb des Christenthums stehend dargestellt wird, so ist dagegen aus unserer Stelle offenbar, daß der Gegner sich in der That einer größeren Erkenntniß des Christenthums rühmt.

Simon will zwar nur von denjenigen Visionen und Traumgesichten reden, die von Gott gesandt sind, und findet für dieselben ein Kriterium in der Rechtschaffenheit des Menschen, welcher ihrer gewürdigt wird. Aber wie kann derjenige gerecht sein, welcher erst ein Gesicht nöthig hat, um zu wissen, was zu wissen und zu thun ist? Allein jene Behauptung, daß allein Würdige solche Gesichter erhalten, die wirklich von Gott herrühren, ist nach dem Zeugniß der Schrift und sonstigen Erfahrungen nicht richtig. Die nicht sinnliche Gestalt (ἄσαρκος εἰδέα) des Vaters oder des Sohnes kann menschlichen Augen nicht sichtbar werden, weil sie von dem überschwenglichen Lichte geblendet werden; und deßhalb ist nicht der Neid Gottes, sondern seine Nachsicht die Veranlassung, wenn er dem zu sinnlichem Dasein verwandelten Menschen (τῷ εἰς σάρκα τετραμμένῳ ἀνθρώπῳ) nicht erscheint; denn der Anblick Gottes tödtet, es sei denn, daß durch Gottes unaussprechliche Macht das Fleisch zur Lichtnatur verwandelt wird, und so den Anblick des Lichtes ertragen kann, oder die Lichtsubstanz zu Fleisch verwandelt wird, um dem Fleische sichtbar zu sein. Denn unverwandelt den Vater zu sehen, ist der alleinige Vorzug des Sohnes, an welchem die Gerechten erst dann theilnehmen können, wenn ihre Leiber bei der Auferstehung der Todten zu Licht und den Engeln gleich werden. Bis dahin müssen selbst die Engel, welche den Menschen erscheinen sollen, erst diese temporäre Verwandlung eingehen, weil eine ganz von der sinnlich-materiellen Gestalt freie Macht (ἄσαρκος δύναμις) nicht sichtbar werden kann. Erhält daher Jemand eine Vision, so sei er überzeugt, daß sie von einem bösen Dämon herrührt, d. h. natürlich, er mag dieses von vorn herein annehmen, obgleich der Verfasser unter besonderen Umständen auch solche Visionen annimmt, die wirklich von Gott herrühren. So erzählt die Schrift, daß auch Gottlose, wie Abimelech, Pharao, Nebukadnezar von Gott im Traume gewarnt sind. Daraus folgt, daß nicht Jeder, dem Gesichte, Traumerscheinungen, Visionen zu Theil werden, schon deßhalb ein Frommer ist. Denn dem Frommen quillt aus dem angeborenen und reinen Geiste die Wahrheit hervor, die nicht in der Hast durch Träume, sondern durch

Einsicht den Guten verliehen wird [1]). Auf diese Weise wurde auch dem Petrus der Sohn vom Vater offenbart, der also in dieser Sache aus eigener Erfahrung reden kann. „Sobald der Herr fragte, für wen ihn die Menschen halten, sagte ich unwillkürlich: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes.“ Und der, welcher mich dafür selig pries, belehrte mich, daß der, welcher mir dieses offenbart hatte, der Vater ist; ich erfuhr also, daß die durch keine äußere Erkenntniß, noch durch Gesichte und Träume vermittelte Erkenntniß Offenbarung ist [2]). Und so ist es in der That. In der uns von Gott gegebenen Seele liegt alle Wahrheit im Keime, und wird hier von Gottes Hand verhüllt und offenbart, der da wirkt nach seiner Erkenntniß von dem Werthe eines Jeglichen. Hingegen die von außen durch Visionen und Träume kommende Kundmachung ist nicht ein Act der Offenbarung, sondern des Zornes.“ „Wenn also unser Jesus auch dir durch Visionen bekannt wurde und so mit dir umging, so hat er zu dir, als seinem Widersacher zürnend, durch Gesichte und Träume oder auch durch äußere Offenbarungen geredet. Kann aber Jemand durch Gesichte zum Lehramt gebildet werden? und wenn du einwendest, es sei möglich, weßhalb hat der Meister ein ganzes Jahr mit uns Wachenden verkehrt? Wie sollen wir dir auch nur das glauben, daß er dir überhaupt erschienen ist? Und wie kann er dir erschienen sein, wenn du gerade das Gegentheil von seiner Lehre denkst? Bist du aber von ihm durch eine einstündige Erscheinung belehrt, zum Apostel geworden, so verkünde auch seine Reden und erläutere sie, liebe seine Apostel, streite nicht mit mir, der ich mit ihm umgegangen bin. Denn gegen mich, der ich der feste Fels, die Grundlage der Kirche bin, bist du als Widersacher aufgetreten; wärest du mein Widersacher nicht, so würdest du nicht mich verleumden und meine

---

1) C. 17. τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθὲς, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον.

2) C. 18. ὅτι τὸ ἀδιδάκτως, ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν.

Predigt schmähen, damit ich mit dem, was ich unmittelbar aus dem Munde des Herrn selbst vernommen, keinen Glauben finde, als sei ich verurtheilt, da ich doch Lob verdiene. Oder wenn du mich verurtheilt nennst [1]), so beschuldigst du Gott, der mir den Christus geoffenbart hat, und denjenigen, welcher mich wegen dieser Offenbarung selig gepriesen hat. Willst du aber in der That für die Wahrheit mitarbeiten, so lerne zuerst von uns, was wir von Jenem gelernt haben, und werde als Jünger der Wahrheit unser Mitarbeiter" [2]).

So tönt also noch in den Homilien jene alte Polemik wieder, welche der Apostel Paulus in Korinth zu bekämpfen hatte; auch hier concentrirt sich Alles in der Frage, ob der persönliche Umgang mit Christo, der unmittelbar historische Zusammenhang mit ihm, oder die innerliche, von allen äußeren Bedingungen freie Offenbarung die Befähigung zum Apostel ertheilt, die Bürgschaft des ächten Christenthums enthält [3]). Es kann auf den ersten Blick befremden, daß diese alte Controverse in einer Schrift, deren Abfassung etwa ein Jahrhundert später fällt, als die Abfassung der Korintherbriefe, fast unverändert wieder auftaucht. Gerade so, wie der Apostel Paulus 2 Kor. 12, 1 seine *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* erwähnt, stellt hier Petrus den Simon dar, als glaube er durch *ὀπτασίαι* und *ἀποκ.* zum Apostel befähigt zu sein. Da, wie wir an mehreren Bestandtheilen unserer Litteratur sahen, mit dem Hervortreten der Häresien die Polemik gegen den Apostel Paulus zurücktrat, und erst dann wieder in den Vordergrund treten konnte, als Marcion wieder die Auctorität des Heidenapostels mit Entschiedenheit geltend machte, so berühren sich auch hier die älteste Grundlage und die letzte Redaction unserer Schriften [4]). Man lasse sich durch die Frische dieser Polemik nicht verleiten, in

---

1) Ib. *ἤ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις*, mit Beziehung auf Gal. 2, 11: *ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.*

2) Hom. XVII, 13 — 19.

3) Man vrgl. Baur, Ap. Paulus S. 296. 282.

4) S. oben S. 192.

diesem Abschnitt den Bestandtheil einer älteren Schrift zu vermuthen. Bei genauerer Betrachtung tritt auch im Vergleich zu dem *K. II.* ein wesentlicher Unterschied hervor. Davon abgesehen, daß die Frage über Abrogation des Gesetzes schon ganz durch die nach der apostolischen Dignität verdrängt ist, wird hier nicht mehr die unmittelbare Wirksamkeit seiner lebendigen Persönlichkeit bekämpft, sondern die vermitteltere Wirksamkeit seiner Briefe, auf welche bestimmt Rücksicht genommen wird, und seiner dieselben stützenden apostolischen Auctorität.

So kann nun der Verfasser in der Disputation des folgenden Tages (Hom. XVIII) zu dem materiellen Inhalt des marcionitischen Systems übergehen. Simon unternimmt es, zu beweisen, daß es über dem Weltschöpfer einen höchsten, allein guten und bis dahin unbekannten Gott giebt; dieser ist nicht der Geber des Gesetzes, als welcher er gerecht, nicht gut sein müßte. Auf ihn weis't der Ausspruch Jesu hin: „Nenne mich nicht gut, Einer ist gut, der Vater im Himmel;" es geht aber nicht an, daß der Gesetzgeber gerecht und gut zugleich ist [1]). Es tritt uns also hier der Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit in seiner größesten Schärfe entgegen, wie ihn allein das System M a r c i o n's auffaßte [2]).

---

1) C. 1. *οὐκ ἔστιν ὁ τὸν κόσμον δημιουργήσας ἀνώτατος θεὸς, ἀλλ' ἕτερος, ὅς καὶ μόνος ἀ γ α θ ὸ ς ὢν καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο ἄγνωστός ἐστιν. αὐτίκα γοῦν τὸν δημιουργὸν αὐτὸν καὶ νομοθέτην φῇς εἶναι, ἢ οὔ; εἰ μὲν οὖν νομοθέτης ἐστὶν, δ ί κ α ι ο ς τυγχάνει, δίκαιος δὲ ὢν ἀγαθὸς οὐκ ἔστιν. οὐ συμφωνεῖ δὲ τῷ νομοθέτῃ δικαίῳ ὄντι καὶ ἀγαθῷ.* Zur Sache kann auch XVIII, 18 verglichen werden, wo Petrus sagt, die Juden, gegen welche Jesaias eifere, seien zu einem sündhaften Lebenswandel geführt, weil sie Gott nur für gut, nicht auch für gerecht hielten.

2) Hierauf führen außer unserer Homilie selbst und der schon besprochenen Stelle Hom. II, 14 noch manche andere gelegentliche Aeußerungen, daß Gott zugleich gut und gerecht sei, Hom. III, 56. IV, 13. IX, 19. X, 5. u. s. w. Es kann nichts gegen diese durchgängige Beziehung auf M a r c i o n bedeuten, welche überall, wo der Verfasser selbständig ist, hervortritt, daß Simon einmal, Hom. XVII, 15, aus seiner Rolle fällt, und nach dem Sprachgebrauche des Petrus behauptet, daß die G e r e c h t e n in Visionen nicht betrogen werden können.

Petrus vertheidigt dagegen die Vereinbarkeit der Güte und Gerechtigkeit, welche zeitlich nach einander, die Güte in der gegenwärtigen, die Gerechtigkeit in der künftigen Welt hervortreten sollen. Jesus selbst deutet die Identität des guten und gerechten Gottes dadurch an, daß er unmittelbar nach jenem Ausspruch den Fragenden anweis't, die Gebote des Gesetzes zu befolgen. Dagegen beruft sich Simon auch hier wieder auf jenen berühmten Ausspruch Christi Matth. 11, 27, aus welchem hervorgehe, daß der Gott, welchen er verkündigt, vorher ganz unbekannt war. „So würde er nicht gesprochen haben, wenn er nicht einen bis dahin verborgenen Vater verkündet hätte, welchen das Gesetz den Höchsten nennt, von welchem weder ein gutes noch ein böses Wort vernommen war. Dieser theilte nach der Zahl der Kinder Israel, die nach Aegypten zogen, die Erde in 70 Sprachen und Nationen [1], und setzte je einen besonderen Engel über die einzelnen Völker; demjenigen aber, welcher sein Sohn und Herr genannt wird, der Himmel und Erde gebildet hatte, wies er das Volk der Hebräer als Antheil an, und verordnete ihn zum Gott der Götter, nämlich jener Götter, welche die anderen Völker als Antheil erhalten hatten. Von diesen allen wurden nun Gesetze für die einzelnen Völker gegeben; namentlich von dem Sohne und Herrn das jüdische Nationalgesetz, und jeder Mensch unterwirft sich demjenigen Gott, dessen Gesetz er annimmt. Indem nun Petrus den Sohn für den höchsten Gott selbst hält, ist es ihm unbekannt, daß dieser nur der Sohn und der Vater des (psychischen) Jesus ist" [2]. Gewiß ist die hier vorgetragene Lehre höchst auffallend, daß der Demiurg der Sohn heiße. So wird denn auch im Folgenden die charakteristische Bestimmung des marcionitischen Demiurgen auf diesen Sohn übertragen, nämlich

1) Hom. XVIII, 4. vrgl. Cotelier z. d. St. und zu Rec. II, 42.

2) Ib. τῷ αὐτοῦ υἱῷ τῷ καὶ κυρίῳ λεγομένῳ, οὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσαντι τοὺς Ἑβραίους ἔδωκεν μερίδα, καὶ αὐτὸν θεὸν θεῶν εἶναι διώρισεν, θεῶν δὴ λέγω, οἵτινες τὰς ἄλλας τῶν ἐθνῶν εἰλήφασιν μερίδας — αὐτίκα γοῦν σὺ τὰ τοῦ ἀποῤῥήτου ὑψίστου ἴδια διδοὺς τῷ υἱῷ, οὐκ οἶδας, ὅτι υἱός ἐστιν, πατὴρ ὑπάρχων τοῦ Ἰησοῦ τοῦ καθ' ὑμᾶς λεγομένου Χριστοῦ.

die Gerechtigkeit. Auf die Frage des Petrus, ob der Sohn gerecht sei, antwortet Simon c. 8, er sei ganz vorzüglich gerecht (δικαιότατος). Endlich recapitulirt Petrus c. 12 die Lehre des Simon mit folgenden Worten: *οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι τὸν νόμον, οὐδ' ὅτι ἑαυτὸν ἕκαστος ἐλθὼν, ἐφ' οἷς ἐποίησεν αὐτὸς, ὡς αὐθέντην αὐτὸς ἤγγειλεν κ. τ. λ.* Diese Stelle stimmt so sehr mit Hom. III, 2 überein, daß wir auf das S. 200 Bemerkte zurückgehen müssen, um die höchst auffallende Lehre zu verstehen, welche hier dem Simon in den Mund gelegt wird. Daß uns hier jenes Mißverständniß der Rec. II, 47 angedeuteten Lehre wieder begegnet, als seien der Weltschöpfer und der Gesetzgeber zwei besondere Untergötter, darf um so weniger befremden, als der Verfasser sich überhaupt bei dieser Auseinandersetzung eng an den antibasilidianischen Abschnitt anschließt. Aus Rec. II, 39. 42 entlehnt er die Vorstellung von den Schutzengeln der einzelnen Nationen, unter denen der Gott der Juden die erste Stelle einnimmt. Man hat mit unserer Stelle nichts anzufangen gewußt, und sie ist in der That so eigenthümlich, daß sie auf kein einziges gnostisches System paßt [1]). Kann man sich freilich recht gut erklären, wie der Demiurg der Vater Jesu genannt wird, nämlich des psychischen Jesus, den er als seinen Messias aussendet, so ist es dagegen allen gnostischen Systemen ganz fremd, den Weltschöpfer als den Sohn des höchsten Gottes anzusehen. Ist sogar jener Zug in dem System des Marcion ohne allen Anknüpfungspunct, weil bei ihm der Messias, welchen der Demiurg senden wollte, noch nicht wirklich gesandt war [2]), so ist vollends der zweite eine wahre Injurie auf dieses System, an welches man gleichwohl zu denken gezwungen wird, wenn als die wesentliche Bestimmung des Demiurgen die Gerechtigkeit angeführt wird. Es ist uns aber auch hier noch

---

1) Baur Gnosis S. 313. Schliemann meint S. 92, wir lernen aus Hom. II, 22 und XVIII, 22 die eigene Ueberzeugung des Simon kennen.

2) S. Baur Gnosis S. 252 ff. Neander Gnost. Syst. S. 295 ff.

die Einsicht in den Ursprung dieses Mißverständnisses möglich, wenn wir Rec. II, 47—49 vergleichen. Nachdem hier nämlich Simon jenen Ausspruch: „Niemand hat den Sohn erkannt, als der Vater, noch den Vater Jemand, als der Sohn, und wem ihn der Sohn hat offenbaren wollen" als Ausspruch Jesu angeführt hatte, so leugnet er bald darauf gleichwohl, daß (der psychische) Jesus den höchsten Gott erkannt habe. Konnte für das System des Basilides, weil es den psychischen Jesus bestimmt von dem Aeon Nus oder Christus entschied, hierin kein Widerspruch liegen, indem jener Ausspruch eben nur dem höheren Aeon zugeschrieben wurde: so konnte dagegen ein Späterer von der letzten Behauptung leicht Veranlassung nehmen, unter dem Sohne, der dem Vater allein erkannt hat, einen Anderen, als den Erlöser selbst zu verstehen. Daß an jener Stelle auch der Weltschöpfer selbst von der vollen Erkenntniß des Absoluten ausgeschlossen wird, darf gegen unsere Ansicht nicht als Instanz angeführt werden, da dieser Widerspruch den Homilien selbst zur Last fällt, welche den Simon c. 11. 12 die Erkenntniß des höchsten Gottes, die er sonst c. 4. 6 dem mit ihm identischen Sohne und Judengott beilegt, demselben entschieden absprechen lassen. So widerspricht sich unsere Darstellung auch darin, daß sie c. 4 dem Sohne und Weltschöpfer die Gesetzgebung zuschreibt, welche c. 12 einem von dem Weltschöpfer verschiedenen Engel oder Untergott beigelegt wird [1]). Der Verfasser kann keine ganz

1) Hierauf hat schon Neander aufmerksam gemacht, Gnost. Syst. S. 379. Es zeigt dieser Abschnitt am evidentesten die Abhängigkeit der Homilien von früheren Schriften, und der Mangel an Originalität ist auch der einzige Grund, weßhalb sich die Homilien hier mit sich selbst in Widersprüche verwickeln. Zugleich ist unsere Stelle aber auch für die Bestimmung desjenigen Systems wichtig, auf welches sich hauptsächlich ihre Polemik richtet. Könnten nämlich die zwei Engel, von denen der eine die Welt geschaffen, der andere das Gesetz gegeben hat, auf den angelus inclytus und igneus des Apelles zu führen scheinen, so reicht dagegen diese auch nach dem S. 201 Bemerkten kaum zulässige Annahme hier nicht aus, weil die Darstellung des Weltschöpfers als des Sohnes auch in dieser Modification des marcionitischen Systems keinen Anhalt hat. Man sieht sich daher genöthigt, diese Darstellung auf die angegebene Weise zu erklären. Uebrigens ist auch aus anderen Gründen nicht an Apelles zu denken.

genaue Kenntniß von dem Systeme Marcion's gehabt haben; er berücksichtigt an ihm nur diejenigen Momente, in welchen der Gegensatz gegen die damalige Lehre der Kirche besonders schroff hervortrat; und so ist auch hier die Hauptsache eben nur die Unterscheidung des guten Gottes und des gerechten Weltschöpfers, durch welche er der älteren Darstellung eine neue, gegen Marcion gerichtete Tendenz giebt. Uebrigens verdient es noch bemerkt zu werden, daß auch die Erörterung c. 6. 7, wo alles Ernstes die Frage behandelt wird, ob Simon der ἑστὼς υἱός selbst sei, auf die in den Recognitionen (I, 72. II, 11) ganz vereinzelte Angabe, daß Simon sich selbst als Stans ausgebe, als auf ihre Quelle hinweis't, aus welcher ebenfalls jene wunderliche Erwähnung Hom. II, 22 geflossen ist, daß sich Simon zuweilen für den Christus ausgebe [2]).

Nach der nichts Wichtiges darbietenden Widerlegung dieser eigenthümlichen Ansicht wendet sich die Streitunterredung zu einer eingehenderen Erörterung der schon öfter berührten Aussprüche Jesu, aus denen man die absolute Neuheit der christlichen Offenbarung, die Verschiedenheit des im Christenthum offenbaren Gottes von dem Gott des A. T. schließen

---

Während nämlich Marcion gerade die anstößigsten Stellen des AT. hervorhob, um die Unvollkommenheit des Judengottes zu begründen, so erklärte dagegen Apelles fast ganz in der Weise der Homilien dieselben für Einschaltungen des Lügengeistes, und es ist interessant, daß er in dieser Weise gerade die in unseren Schriften so sehr benutzte Erzählung vom Sündenfall der Protoplasten behandelte. Seine Syllogismen unterscheiden sich gerade dadurch von den Antithesen des Marcion, daß sie das AT. eben auf jene verschiedenen Engel, nicht auf den Weltschöpfer allein zurückzuführen suchten. Er mußte daher den vom angelus inclytus herrührenden Bestandtheilen der Schrift im Vergleich zu jenen Einschaltungen des Feuerdämons eine ungleich höhere Wahrheit zuerkennen. Vgl. Neander Gnost. Syst. S. 327 ff. Baur Gnosis S. 410 ff.

2) Schliemann ist bei c. 6. das Unglück wiederfahren, den Sohn, von welchem Petrus im Sinne des Simon als dem Demiurgen redet, als einen Beleg für seine verfehlte Identification der σοφία, des πνεῦμα ἅγιον mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ der Homilien anzuführen (S. 139 ff.), eine Ansicht, deren gänzliche Unrichtigkeit Baur in der Recension des Schliemann'schen Werkes (Theolog. Jahrb. III, S. 551) aufgedeckt hat.

zu können meinte, nämlich Matth. 11, 27. 25 [1]). Was die erstere Stelle betrifft, so kann sie vielfach ausgelegt werden; der Ausspruch kann sich erstlich auf die Juden beziehen, welche den David statt Gottes selbst für den Vater Jesu hielten [2]). Unmöglich kann der wahre Gott den Koryphäen der Frömmigkeit unbekannt gewesen sein, welche die sieben Säulen der Welt sind, und Gottes Wohlgefallen erlangten [3]). Der zweite Ausspruch wird von Petrus in einer anderen Gestalt angeführt, soll aber auch in der von Simon vorgetragenen nichts für die Verborgenheit des absoluten Gottes in der vorchristlichen Zeit beweisen [4]). Die Unterredung schließt

1) Hom. XVIII, 13 — 16.

2) C. 13. πρῶτον μὲν γὰρ δύναται ὁ λόγος εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους, τοὺς πατέρα νομίζοντας εἶναι τοῦ Χριστοῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν, υἱὸν ὄντα καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκέναι. διὸ οἰκείως εἴρηται, Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, ἐπεὶ ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον. Es wird also ganz entschieden bestritten, daß der Messias der Sohn Davids sei. Daraus erklärt sich, weßhalb im Markus-Evang. das Prädicat „Sohn Davids" vermieden wird, s. oben S. 123. Anm. 3.

3) C. 14 ist diejenige Stelle, in welcher jene 7 Heroen der Frömmigkeit welche Rec. II, 47 (vrgl. III, 61), Hom. II, 52 (vrgl. II, 16), XVII, 4 mit geringen Abweichungen angeführt werden, wirklich als die ἑπτὰ στύλοι angeführt werden. Ohne Zweifel schloß man sich mit dieser Bezeichnung an Proverb. 9, 1 an (vrgl. Schwegler Montanismus S. 166). Im Wesentlichen finden sich diese 7 Koryphäen als Propheten der Wahrheit auch bei den Ebioniten des Epiphanius Haer XXX, 18; über die Abweichung vrgl. Schliemann S. 498. 515. Wenn aus unserer Stelle von diesen Säulen, auch von Adam, so gesprochen wird, daß sie von Jesu verschieden zu sein scheinen, so zeigt sich hierin nur dieses, daß ihre Identificirung mit dem Messias nicht das Ursprüngliche war, wie denn auch an anderen Stellen, z. B. Hom. VIII, 5 ff. die persönliche Verschiedenheit des Moses und Christi unwillkürlich noch vorausgesetzt wird. Es muß dieses erinnert werden, damit man nicht bei der Frage über die Priorität der Recognitionen oder der Homilien in Schliemann's Fehler verfällt, jene persönliche Identität als das Ursprüngliche zu betrachten (Clementinen S. 307 ff.).

4) S. oben S. 158. Es kann befremden, daß hier (c. 15) ein Ausspruch der Psalmen (77, 2), wie c. 17. Jes. 40, 26. 27 und c. 18. Jes. 1, 3 citirt wird. Schliemann hat sich, wie wir S. 41 Anm. sahen, auf diese Stellen und XVI, 7 berufen, um wahrscheinlich zu machen, der

Petrus mit der geschärften feierlichen Versicherung, daß er dem Weltschöpfer, auch wenn er wirklich so sein sollte, wie ihn die falschen Schriftstellen darstellen, ja selbst wenn er geradezu böse wäre, dennoch als seinem einzigen Gott treu bleiben würde. „Denn wer zu seinem Schöpfer keine Liebe hat, kann sie überhaupt gegen Niemanden haben. — Und wenn es wirklich einen höheren Gott, als den Weltschöpfer geben sollte, so wird er mich, da er gut ist, um so mehr annehmen, weil ich meinen Vater liebe, dich aber nicht so, weil du deinen Schöpfer verlassen, nicht edel gesinnt bist. So weiß er auch, daß du, wenn du gar einen noch höheren auffinden solltest, auch ihn wieder verlassen würdest, zumal da er dein Vater nicht ist, und du sogar deinen wirklichen Vater verlassen hast" (c. 22). So verstärkt der Verfasser auch hier das bereits Rec. II, 56 Gesagte, und wie sehr sich im Vergleich mit dem Anti-Basilides sein Gesichtskreis erweitert, seine Bildung vertieft haben mag: unverändert hat sich auch bei ihm erhalten jene schöne, warme Anhänglichkeit an den Urheber des Daseins, an den Gott der materiellen Welt.

In der vierten Unterredung, von welcher uns noch ein Theil erhalten ist (Hom. XIX), kann der Verfasser nun zu

---

Verfasser der Homilien habe auch die Propheten des A. T. nicht ganz verworfen, auch in ihnen wahre Bestandtheile anerkannt. Allein was die letzte Stelle betrifft, so hat der Verfasser diese Citate gewiß nur aus der älteren antibasilidianischen Umarbeitung entlehnt, an welche er sich gerade hier anschließt. So wird ψ. 85, 8 sowohl Rec. II, 44, als Hom. XVI, 6 angeführt, und da dem Verfasser dieser Abschnitt noch in seiner ursprünglichen, vollständigen Gestalt vorlag, so wird er auch wohl die anderen Citate aus Psalmen und Propheten aus dieser Quelle aufgenommen haben. Wenn er auch an unserer Stelle Jesaias und die Psalmisten citirt, so folgt daraus für seine theilweise Anerkennung derselben noch gar nichts, da er theils ex concessis argumentiren konnte, indem wenigstens der Gegner den Jesaias als Propheten des Demiurgen (c. 15) betrachtet. Warum citirt denn der Verfasser, wo er ganz selbständig ist, wie Hom. III, 39, nur Stellen aus dem Pentateuch, da sich ihm auch in anderen Schriften des A. T. ohne Zweifel schlagende Beweisstellen darboten, wenn er eben die prophetischen Bücher nicht anerkannte? Dieses war ihm aber unmöglich, weil er nach seinen Principien nur einen einzigen wahren Propheten anerkennen konnte.

derjenigen Frage übergehen, in deren Schwierigkeit eine Hauptwaffe des Marcionismus bestand, nämlich zu der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Gerade auf diesem Gebiete glaubt Simon ganz sicher dēn Beweis führen zu können, daß der Weltschöpfer in keinem Falle untadelhaft und ohne alle Schuld sein könne. Der Herr hat, wie dieses auch Petrus vollkommen anerkennt, in seinen Aussprüchen ganz bestimmt das Dasein eines Führers der Bosheit vorausgesetzt, und es darf schon deßhalb das Dasein des Bösen von Petrus nicht geleugnet werden. Auf die Frage, wie nun dieser Fürst der Bosheit entstanden ist, wenn er überhaupt entstanden ist, wer der Urheber und was der Zweck seines Daseins ist [1]), will Petrus sich zuerst nicht einlassen, weil hierüber in der Schrift nichts festgestellt sei; doch nimmt Simon alle Verantwortlichkeit auf sich und stellt das Dilemma auf, ob der Böse überhaupt entstanden oder nicht entstanden ist. Im ersteren Falle muß sein Dasein nothwendig auf den Gott selbst, der Alles erschaffen hat, zurückgeführt werden, mag er nun von diesem, wie ein Geschöpf hervorgebracht, oder aus seinem Wesen hervorgegangen und außerhalb Gottes durch Mischung mit der Materie entstanden sein [2]). Petrus behauptet dagegen, möge der Teufel nun entstanden sein oder nicht, in jedem Falle überhaupt verdiene der Weltschöpfer keinen Tadel; es sei z. B. auch mit der Gottesvorstellung vereinbar, wenn Gott ein anfangsloses Princip nicht aufheben könne. Ueberhaupt sucht Petrus bei der Lösung dieser Frage zwei Klippen zu vermeiden. Einerseits soll im monotheistischen Interesse auch der Ursprung des Teufels auf Gott selbst zurückgeführt werden, andererseits soll doch gleichwohl der Ursprung des Bösen als solchen von Gott ferngehalten werden, der Teufel darf nicht als Teufel von Gott hervorgebracht sein. Aus Gott freilich kann nur Solches gezeugt werden, was an sich gut ist,

1) C. 3. *ἐπεὶ οὖν εὐγνωμονήσας ὡμολόγησας εἶναι τὸν πονηρὸν ἀπὸ γραφῶν, καὶ λέγε τὸ πῶς γέγονεν, εἴπερ γέγονεν, καὶ ὑπὸ τίνος, καὶ διὰ τί.*

2) C. 4. Der hauptsächlichste Gegensatz ist *ἢ ὡς ζῶον γεννηθεὶς, ἢ οὐσιωδῶς προβληθεὶς κ. τ. λ.*

Gott kann nur von Gutem der Urheber sein, und so kann auch die Substanz des Teufels, sofern sie von Gott selbst herrührt, schlechterdings nicht böse sein [1]). Allein wie der Mensch, obgleich Gottes Geschöpf auch böse geworden ist, so kann auch etwas Aehnliches mit dem Teufel vorgegangen sein, als er schon von Gott entlassen war [2]). Die unmaßgebliche Ansicht des Petrus ist folgende. Gott hat die vier Substanzen (*οὐσίαι*), des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen hervorgebracht. Aus dieser ursprünglich unvermischten und nichts Böses enthaltenden *προβολή* entstand aber, als sich die Substanzen außerhalb Gottes zu vermischen begannen, ein Wesen, welches den Vorsatz hat, die Bösen zu verderben [3]). So daß der Böse weder einen anderen Ursprung hat, als aus Gott, noch von Gott selbst seine Bosheit erhalten hat. Erst außerhalb Gottes erwachte in den sich vermischenden Substanzen die Begierde, die Bösen zu verderben; aber auch nur die Bösen, die Guten sind durch ein Gesetz Gottes geschützt. Jedoch auch so hat der Teufel, weil seiner Substanz nach aus Gott selbst hervorgegangen, keinen absolut Gott widerstrebenden Willen, tritt auch so nicht aus dem Abhängigkeitsverhältniß zu Gott heraus, wie seine Wirksamkeit auch von Gott mit Willen zugelassen ist [4]). So sahen wir schon oben, daß der Teufel in vollkommen guter Absicht die falschen Schriftstellen eingefügt haben soll; ja, er liebt Gott nicht weniger, als der ihm gegenüberstehende Christus [5]). Simon ist deßhalb weit schlechter als der Teufel selbst, weil dieser doch niemals gegen Gott selbst geredet hat (c. 6. *τὸν γὰρ πονηρὸν οὐδεὶς κατειπόντα θεοῦ δεῖξαι δύναται*).

---

1) C. 11. 12.

2) Vrgl. c. 9.

3) C. 12. *ζῶον, προαίρεσιν ἔχον ὀλοθρεῦσαι κακούς.*

4) C. 13. *Καὶ οὕτως βουλῇ τοῦ συγκρίναντος συμβέβηκεν, ὡς ἠθέλησεν, ἡ τῶν κακῶν προαίρεσις, εἰ γὰρ παρὰ τὴν προαίρεσιν αὐτοῦ ἢ ἐξ ἄλλης τινὸς οὐσίας ἢ καὶ προφάσεως συμβεβήκεν, οὐκ ἦν ἂν τῷ θεῷ τὸ τῆς κράσεως βέβαιον, μήπως αὐτοῦ μὴ βουλομένου ἡγεμόνες ἀεὶ κακίας συμβήσωνται προςπολεμοῦντες αὐτοῦ τοῖς βουλήμασιν.*

5) S. oben zu Hom. II, 38. III, 5 S. 198. 202 ff.

Der marcionitische Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit ist hier mit der Einheit Gottes vermittelt, indem die beiden Werkzeuge des einen höchsten Gottes sich durch diese Eigenschaften unterscheiden [1]). Was aber die Ableitung des Teufels aus der sich vermischenden Materie selbst betrifft, so ist es wohl offenbar, daß der Verfasser zu derselben durch die gnostischen Systeme veranlaßt ward. Galt der Teufel ursprünglich als ein von Anfang an mit der Ausführung der göttlichen Gerechtigkeit beauftragter Engel, so betrachteten ihn dagegen die Gnostiker als von Anfang an und durchaus böse, und setzten ihn mit der bösen Materie in Verbindung [2]). Derselbe Einfluß der Gnosis zeigt sich auch noch ganz am Schluß in der Erörterung über die ewige Materie. Ganz im Geist und Sinne Marcion's wendet Simon c. 14 ein,

1) Daß dem Teufel wesentlich die Eigenschaft der Gerechtigkeit beigelegt ist, s. bei Baur Gnosis S. 325 ff. Ebenso ist auf Christus die Güte übertragen, vrgl. Hom. III, 5.

2) Nach den Valentinianern ist die Materie überhaupt aus den Affectionen der verlassenen Achamoth entstanden, und aus dem heftigsten derselben, der Trauer, der Teufel oder Kosmokrator. Irenäus adv. haer. I, 5, 4. *Ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι, ὅθεν τὸν Διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι, ὃν καὶ Κοσμοκράτορα καλοῦσι, καὶ τὰ δαιμόνια καὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν. — καὶ τὸν μὲν Κοσμοκράτορα γινώσκειν τὰ ὑπὲρ αὐτὸν, ὅτι πνεῦμά ἐστι τῆς πονηρίας, τὸν δὲ δημιουργὸν ἀγνοεῖν, ἅτε ψυχικὸν ὑπάρχοντα.* Der Teufel der Valentinianer ist also im geraden Gegensatz gegen die Homilien eine wissentlich Gott widerstrebende Macht. Auch kann ich mich nicht überzeugen, daß der Teufel nach Herakleon nicht als aus der Materie entstanden, von Anfang an, von Natur böse sein soll. Offenbar setzt Herakleon bei Origenes Tom. in Joh. XXI, p. 308, C. (Huet.) voraus, daß der Teufel und die ihm verwandten hylischen Menschen aus einem ganz eigenthümlichen Stoff gebildet sind (vrgl. p. 312, E. Tom. XXIV, p. 320). Nach Tom. XIII, p. 210, D. lehrt Herakleon ausdrücklich, daß der Teufel ein *μέρος ὅλης τῆς ὕλης* ist. Alles dieses lautet zu bestimmt, als daß ich mit Baur Gnosis S. 162 annehmen könnte, es sei nur von einer dem Teufel zur Gewohnheit gewordenen moralischen Beschaffenheit die Rede. Auch das Evg. Joh. lehrt ja, daß der Teufel von Anfang an ein Lügner und Menschenmörder war (8, 44, vrgl. 1 Joh. 3, 8 und Zeller Theol. Jahrb. 1845, S. 82 gegen Köstlin Joh. Lehrbgr. S. 127 ff.).

wenn eine ewige Materie existire, Gott an Zeit und an Macht gleich, so könne sie ja ihm feindselige und widerstrebende Führer hervorbringen. Petrus bestreitet dagegen nicht etwa das Dasein einer solchen ewigen Materie; sondern behauptet nur, wenn es eine solche gebe, so könne sie keine Feindschaft hegen, weil das Ewige leiblos und selig ist.

§. 23.

Der Lehrbegriff der Homilien.

Eine besondere Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien könnte als völlig überflüssig erscheinen, da wir alle seine Momente einzeln bei den betreffenden Abschnitten besprochen haben. Gewiß ist es eine verkehrte Art, das vorliegende System zu behandeln, wenn man seinen Inhalt in ein fertiges und nicht aus ihm selbst entlehntes Schema hineinzwängt. Die Schliemann'sche Darstellung ist aus diesem Grunde im Princip verfehlt. Indem Schliemann von der Lehre von Gott bis zur Eschatologie fortgeht, setzt er für die Homilien die Form eines dogmatischen Systems voraus, welche ihr in Wirklichkeit fremd war; da die Eigenthümlichkeit ihrer Lehren vielmehr durch die doctrinellen Gegensätze der damaligen Zeit bestimmt war. Wir sehen uns in dieser Darstellung vergebens nach dem höchsten Gesichtspunct um, unter welchen alles Einzelne gestellt werden muß; es ist die Einsicht in die Genesis dieses Systems unmöglich gemacht, weil man nirgends den Ausgangspunct findet, aus welchem die Bildung des Ganzen hervorgegangen ist. Denn was Schliemann S. 130 ff. bemerkt, kann in dieser Hinsicht nicht genügen, wie denn auch nicht der Versuch gemacht ist, von der als Grundsatz bezeichneten Behauptung der Identität des Judenthums und Christenthums aus das Einzelne abzuleiten. Auch ist es unmöglich aus diesem allgemeinen Grundsatze allein das Ganze zu begreifen, da die Aufgabe der Homilien eine weit bestimmtere war, nämlich für eine ganz eigenthümliche, namentlich durch die Gnosis Marcion's bewegte Zeit diese Identität festzuhalten. Wie kann

man einer Darstellung höhere Objectivität zuschreiben, welche die Idee Gottes und das Gesetz der Syzygien ganz äußerlich neben einander stellt, da doch jene selbst erst durch die Syzygienlehre diese bestimmte Gestalt erhalten hat! So hängen auch die ethischen Gegensätze des Guten und Bösen, der beiden Herrscher der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt, der wahren und falschen Prophetie, so innig mit dieser Lehre zusammen; kurz der ganze wesentliche Inhalt wird so sehr von dieser Grundanschauung beherrscht, daß man den richtigen Gesichtspunct zur Auffassung dieses Systems nur dann gewinnt, wenn man sie entschieden in den Vordergrund stellt. Mit Recht ist Baur bei der Darstellung von den Gegensätzen ausgegangen, deren Bestreitung die antithetische Seite des Systems ausmacht [1]), und auch wir hätten durch Analyse der dem Verfasser eigenthümlichen Abschnitte im Wesentlichen schon dasselbe geleistet.

Indeß soll diese Darstellung nicht eine bloße Recapitulation und Zusammenstellung der hauptsächlichsten, bereits erörterten Momente sein. Es handelt sich nicht nur um die Feststellung des eigenthümlichen Grundsatzes, von welchem das Ganze getragen wird; es muß auch das Verhältniß des Systems zu solchen Lehren und Zeiterscheinungen zur Sprache kommen, welche entweder nur angedeutet sind, oder von denen es überhaupt zweifelhaft ist, ob sie in den Homilien enthalten oder berücksichtigt sind, und welche Stellung dieselben zu ihnen einnehmen.

Wie wir nachgewiesen haben, daß die Homilien selbst auf der Grundlage einer älteren Litteratur entstanden sind, so muß auch die Betrachtung des Lehrbegriffs von demjenigen ausgehen, was der Verfasser aus jener überkommen und übernommen hat. Er schließt an dieselbe in sofern unmittelbar an, als er denselben unmittelbaren Zusammenhang unseres höchsten, sittlichen Wesens mit dem Gott der Natur, die Absolutheit des Urhebers der wirklichen Welt behauptet. Sowie er ferner die Lehre von der Identität des Adam und

1) Gnosis S. 300—403.

Christus bereits vorgefunden und nur weiter ausgebildet hat, so zeigt sich auch darin seine Abhängigkeit von jenen älteren Darstellungen, daß er, so entschieden er schon die theoretische Erkenntniß, die Gnosis, als unbedingt zu allem Guten nothwendig darstellt, doch in dem materiellen Inhalt seines Systems immer noch das praktische Interesse vorwalten läßt. Wie für den Menschen das Sittliche das Höchste ist, so darf er auch keinen anderen Gott anerkennen, als den Urheber seiner sittlichen Natur, den ebenso gütigen als gerechten Schöpfer der Welt [1]). Das Intellectuelle ist zwar bereits in seiner Berechtigung anerkannt, aber es hat noch nicht das Ethische von seiner absoluten Bedeutung verdrängt, beide Seiten der geistigen Natur des Menschen sind noch neben einander gestellt [2]).

Sehen wir uns nun aber nach dem eigenthümlichen Gesichtspunct näher um, unter welchen jene älteren Lehren hier gestellt, nach dem neuen Princip, durch welches sie sowohl selbst ganz eigenthümlich gestaltet, als auch in dieser Gestalt dem Marcionismus entgegengestellt wurden: so kann nichts anderes als solches angegeben werden, als das Gesetz der Syzygien, und das ganze System ist im Grunde nur die Durchführung dieses neuen Gesichtspunctes durch den im Judenchristenthum festgehaltenen Glaubensinhalt. Bewegte sich das schroff dualistische System Marcion's in lauter principiellen und unvereinbaren Gegensätzen, der Furcht und der Liebe, der vorchristlichen Religionen und des Christenthums, des gerechten Weltschöpfers und des guten, absoluten Gottes: so wird hier mittelst der Syzygientheorie das Wahre des Dualismus in die absolute Einheit des Monismus aufgenommen, der Gegensatz einer ursprünglichen und sich im Widerspruch erhaltenden Einheit untergeordnet. Es ist unmöglich, zu einer richtigen Einsicht in das Wesen dieses Systems zu gelangen, so lange man nicht die Lehre von

1) Hom. II, 13.

2) Auch nach Baur Gnosis S. 326 ff. sind in diesem System zwei verschiedene Elemente vermittelt und ausgeglichen, das rein jüdische oder ethische und das gnostische oder metaphysische.

den Syzygien in dieser principiellen Bedeutung auffaßt. Das System der Homilien ist darin dem des Marcion näher verwandt, als allen übrigen gnostischen Systemen, daß es den materiellen Ausgangspunct nicht in einem Grundsatze der Speculation nimmt, die theoretische Weltanschauung nur auf dem praktischen Grunde des unmittelbar ethisch-religiösen Lebens construirt. Aber bei diesem Ausgangspuncte selbst zeigt sich von vorn herein die Verschiedenheit der Wurzeln, durch welche beide aus dem religiösen Bewußtsein hervorgehen. Während bei Marcion das religiöse Bewußtsein des Christenthums in seinem absoluten Unterschiede von allen anderen Functionen der menschlichen Natur, wie von allen früheren geschichtlichen Erscheinungen der Religion hervortritt: so erscheint es dagegen bei dem Verfasser der Homilien nach beiden Seiten hin in einer stetigen Continuität. Auch die Homilien kennen eine neue Offenbarung, die aus den verborgenen Tiefen der Seele hervorquillt; aber sie darf den Zusammenhang mit den übrigen Functionen des geistigen Lebens nicht zerreißen, nicht ekstatisch die Selbstthätigkeit des Geistes erdrücken, die Klarheit des Selbstbewußtseins trüben; *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθὲς, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον* (XVII, 17). Auch die Homilien kennen eine unmittelbare Gewißheit der höchsten, religiösen Wahrheit in der wahren Prophetie; aber ihr Wesen ist Mittheilung, sie darf in dieser Transcendenz für das Bewußtsein nicht verharren, muß in seine vermittelte Gewißheit übergehen. Geschichtlich ist daher die wahre Religion nichts absolut Neues, nicht unvermittelt, wie bei Marcion in die Menschheit eingetreten; sie ist in Wahrheit die allerälteste, die Urreligion selbst, und der ersterschaffene Mensch hat in verschiedenen Gestalten ihr heiliges Feuer in der Menschheit gehütet. Es giebt wohl einen Gegensatz der wahren und falschen Religion, der männlichen und der weiblichen Prophetie; aber diese Verschiedenheit gründet sich nicht auf einem objectiven Dualismus göttlicher Principien, noch auf einer principiellen Verschiedenheit der menschlichen Naturen, sondern ist als Abfall von der Urreligion, als weibliches Moment in

der Einheit der menschlichen Natur begriffen. So schließen sich Wahrheit und Irrthum nicht absolut aus; die Wahrheit wird durch den Irrthum sollicitirt, vermittelt, und eben dieser fortgesetzte Kampf beider ergiebt den lebensvollen Proceß der Geschichte. So tritt denn auch der Gegensatz von Geist und Materie nicht in seiner ganzen Schärfe hervor; Gott hat wesentlich eine Gestalt, und die Gestalt des Menschen gehört zur Substanz des göttlichen Ebenbildes selbst. Es ist wohl der Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit in dem Wesen Gottes selbst begründet, und daher an seine beiden Repräsentanten auf Erden, den guten und den bösen Herrscher, Christus und den Teufel, vertheilt; aber dieser Dualismus ist in die Einheit des wahren Gottes zurückgebogen, der durch beide Mächte nur seinen eigenen Willen realisirt, durch seine Rechte belebt, wie durch die Linke zerstört. Der Gegensatz darf wohl, ja er muß eintreten; aber die Sophia darf nicht fallen, die Einheit nicht durchbrochen werden. Das Gesetz der Syzygien, der in und über dem Gegensatz sich erhaltenden Einheit, ist der Grundcharakter des Systems.

Es sind jedoch noch einige Momente dieses Systems zu erörtern, durch welche jene Ansicht nicht durchführbar zu sein scheint, womit die Besprechung solcher Puncte zu verbinden ist, über welche sich in den Homilien selbst keine ausdrückliche Erklärung findet. Es muß hier zunächst der Gottesbegriff zur Sprache kommen, in wiefern auch die Gottheit unter den Gesichtspunct einer Syzygie gestellt ist. Legt man die Auseinandersetzung über die mit Gott innig verbundene Weisheit Hom. XVI, 20 unbedenklich zum Grunde, so kann man nicht anders urtheilen, als Baur Gnosis S. 399, der Gegensatz des männlichen und weiblichen Princips werde selbst auf das Wesen Gottes übertragen. Ist aber „die mit Gott als Seele stets verbundene Sophia, das weltschöpferische Princip, durch welches er aus sich herausgeht, und die Monas zur Dyas wird, und durch welches auch aus dem ursprünglich einen Menschen ein weibliches Princip hervortrat, dasselbe, was in den gnostischen Systemen die Syzygie des Urvaters und der Ennoia ist“: so tritt eben damit der Unterschied dieser Syzygie von denjenigen hervor, welche in der wirklichen Ge-

schichte auftreten, weil hier das weibliche Moment noch in keiner Hinsicht das Princip des Bösen repräsentirt. Es fragt sich daher, ob nicht vielmehr der Gegensatz der **rechten und linken Hand** Gottes der in dem Wesen dieses Systems allein begründete und ihm einzig angemessene ist. Im Wesentlichen ist hiermit die Frage nach dem Verhältniß der weltschaffenden Hand Gottes [1]) zu der Rechten identisch. **Schliemann**, welcher S. 140 ff. nicht bloß die Sophia, sondern auch das πνεῦμα ἅγιον mit dem guten Herrscher Christus identificirt (!), kann sich natürlich nur unbedingt für die Identität entscheiden. Dagegen hat **Baur** die weltschaffende Hand von der Rechten Gottes bestimmt unterschieden, indem er jene der gegensatzlosen, transcendenten Sphäre, diese erst der Sphäre der endlichen Welt anweist, in welcher der Gegensatz des Rechten und Linken, des Guten und Bösen hervorgetreten ist, so daß erst hier der belebenden Rechten eine zerstörende Linke gegenüber steht [2]). Gewiß ist die Combination von Hom. VII, 3 und XVI, 12, durch welche **Schliemann** beweisen will, die weltschaffende Hand, die Sophia, werde auch die rechte genannt, verfehlt, zumal wenn unsere Bedenken über die letztere Stelle gegründet sein, beide Stellen gar nicht von demselben Verfasser herrühren sollten. Man könnte sich also überhaupt diese verschiedenartigen Syzygien in der Gottheit selbst so vereinigen daß die erstere, Gott mit seiner Sophia, seiner weltschaffenden Hand der noch nicht durch den Gegensatz, der wirklich eingetretenen Sophia getrübten Sphäre angehört, der Gegensatz der rechten und linken Hand erst da eintritt, wo im Menschen durch die Sünde die Ordnung der Syzygien verkehrt, das weibliche Moment zu dem des **Bösen** wird. Und bei dieser Ansicht wird man im Allgemeinen stehen bleiben müssen, mag man nun diesen doppelten Gesichtspunct, nach welchem auch die Gottheit unter das Gesetz der Syzygien gestellt wird, in dieser Weise aus dem Inhalte des Systems selbst begründen, oder sich zu der Annahme neigen, daß hier eine ältere und

1) Die χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν Hom. XI, 22. XVI, 12.

2) Theol. Jahrb. III, 3, 554.

eine neuere Art der Betrachtung neben einander stehen, daß das System selbst in diesem Puncte nicht bestimmt und consequent durchgeführt ist [1]). — Hiermit hängt eine zweite Frage zusammen. Geht man nämlich davon aus, daß die Gottheit von Anfang an mit dem Gegensatze der rechten und linken, belebenden und zerstörenden Hand gedacht ist, so muß man sich billig wundern, daß von demselben bei der Frage nach dem Ursprung des Teufels gar kein Gebrauch gemacht wird. Gehört die linke Hand zum Wesen Gottes selbst, so muß die Ableitung des Teufels sehr einfach erscheinen, da beide Hände ihre entsprechenden Werkzeuge für die Menschheit haben müssen. Daß sich der Verfasser gleichwohl auf eine Ableitung einläßt, welche diesen Gegensatz völlig ignorirt, kann man entweder als ein Zeugniß für die andere Auffassungsweise ansehen, oder man kann hierin ein Zeugniß dafür finden, daß diese Syzygientheorie bei ihm ganz neu und eigenthümlich ist, so daß er von ihr bei einem Puncte, auf welchen der Gegner ganz vorzüglich drang, noch keinen Gebrauch machen konnte. — Eine dritte Frage bewegt sich mehr in der Peripherie des Systems. Es fragt sich nämlich, ob der Verfasser sich die Gottheit als absolut aus Nichts schaffend gedacht, oder ob er ihr den Stoff zur Weltbildung in einer ewigen Materie gegeben hat. Wenn Hom. III, 32 von Gott, als *τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησάμενος* die Rede ist, so möchte diese Stelle nicht so unbedingt, wie Schliemann S. 153 gegen Credner [2]) meint, zu der ersteren Annahme berechtigen. Warum sollte dieser Ausdruck nicht auch dann ganz passend sein, wenn Gott nach der Lehre der Homilien die Bildungen der Welt aus einer vorhandenen Materie hervorbrachte? Es ist zu bedauern, daß unser Text gerade da abbricht, wo diese Frage zur Sprache gebracht sein muß.

---

1) Auch wenn Hom. XVI, 12 aus einer älteren Darstellung entlehnt sein sollte, so kann der Verfasser doch unmöglich eine Vorstellung aufgenommen haben, deren er sich als einer seiner eigenen Denkweise widersprechenden bestimmt bewußt war.

2) Abh. über Essäer und Ebioniten in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. 1 (1827), Heft 2, S. 281.

Das Dilemma, welches Petrus Hom. XIX, 14 aufstellt, bricht bei der zweiten Hälfte ab; er behauptet, daß in jedem Fall, möge man nun eine ewige Materie außer Gott annehmen, oder nicht, aus dieser an sich noch nichts absolut Böses und Gott Widerstrebendes hervorgehen könne. Im ersteren Fall müsse die Materie, weil ewig, auch leidlos, selig, ohne Feindschaft sein; dann heißt es: πῶς δὲ οὐχὶ μᾶλλον ἀγαπᾷ τὸν δημιουργὸν ἡ ὕλη, ὁπότε. . . . Daß man nicht berechtigt ist, hier eine absolute Schöpfung der Materie aus Nichts zu ergänzen, geht, glaube ich, aus sonstigen Andeutungen und aus der ganzen Beschaffenheit des Systems hervor. Der erste Anfang der Schöpfung wird uns nämlich als eine προβολή der vier Substanzen dargestellt [1]), und da der Ausdruck sowohl bei dem Verfasser constant ist, als auch nach sonstigem Sprachgebrauch der damaligen Zeit immer ein Hervorgehen aus dem Wesen, aus der Substanz eines Anderen bezeichnet [2]): so müssen wir hier an eine Emanation der

---

2) So heißt Gott Hom. XIX, 12 προβολεὺς τῶν τεσσάρων οὐσιῶν. — προβληθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔξω κραθέντα — αἱ οὐσίαι ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται. c. 13. ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τέσσαρας οὐσίας.

3) Schliemann führt hierfür mit Recht eine Stelle des Tertullian an c. Prax. c. 8. Hoc si qui putaverit, me προβολὴν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium aeonem de aeone producens. Wie bestimmt der Ausdruck eine absolut neue Schöpfung leugnet, geht auch aus den Erörterungen der Homilien selbst über den Ursprung des Teufels hervor. Hier wird das Dilemma gestellt, ob der Teufel ἢ ὡς ζῶον γεννηθεὶς ἢ οὐσιωδῶς προβληθεὶς, καὶ ἔξω τῇ κράσει συμβεβηκὼς entstanden sei (Hom. XIX, 4. 9). Der Ausdruck ist also ganz genau mit dem von dem Hervorgehen der Materie aus Gott identisch bis auf die erst außerhalb Gottes vor sich gehende Mischung, und wir haben keine Ursache, noch das einmal für ὑπό gebrauchte ἐξ αὐτοῦ zu betonen, um mit voller Sicherheit das Hervorgehen der vier Substanzen mit der hier in Frage gestellten Entstehung des Teufels völlig zu identificiren. Ist die Materie aber ebenso aus dem Wesen Gottes (οὐσιωδῶς) hervorgegangen, so ist ihr Ursprung ganz bestimmt von einem γίνεσθαι ὡς ζῶον, d. h. von einer, wenn nicht ohne allen vorliegenden Stoff, rein aus dem Nichts, doch ganz außer dem Wesen Gottes, durch seinen bloßen Willen geschehenden Schöpfung unterschieden.

Materie aus Gott denken. Während sie in Gott selbst eine unterschieds- und gegensatzlose war, geht sie, sobald sie aus Gott herausgesetzt wird, in die vier principiellen Unterschiede auseinander, aus deren Mischungen die concreten Gestaltungen der Natur hervorgebracht werden [1]). Man muß hiermit die eigenthümliche Lehre, daß Gott den Mittelpunct der Welt einnimmt, in Verbindung setzen. Dieselbe erklärt sich vortrefflich, wenn die ursprünglich in dem einfachen Wesen Gottes enthaltene Materie bei ihrem Heraustreten sich gleichmäßig, wie von einem Mittelpuncte aus nach allen Dimensionen verbreitet. Auch hat diese Vorstellung ihren Halt in der Lehre von der Gestalt Gottes. Von einer Hervorbringung des materiellen Daseins aus dem Nichts, von einer Schöpfung im strengsten Sinne kann erst dann die Rede sein, wenn das materielle Dasein dem Wesen Gottes absolut fremd, wenn dieses als rein geistig erfaßt ist. Wird Gott mit einer Gestalt gedacht, so ist die Lehre von einer Schöpfung aus dem Nichts ein Widerspruch, da die Materie, auch wenn sie ursprünglich nur in Gott ist, als soche von dem Willen Gottes unabhängig ist [2]).

Der Ursprung der materiellen Welt führt uns auf die Lehre von dem Ursprunge des Menschen und die damit unmittelbar verbundenen Christologie. Wie alles Seiende, kann

---

1) Daß die ursprüngliche Einfachheit und Unvermischtheit der Materie, von welcher Hom. III, 33 die Rede ist (*οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας κράσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν*), nur in Gott selbst zu denken ist, ehe sie aus Gott herausgetreten ist, hat Schliemann S. 155 sehr gut auseinandergesetzt.

2) Es kann daher nur als eine Unklarheit angesehen werden, wenn Schliemann, so richtig er die Vorstellung einer Emanation bei der Schöpfung der Welt erkannt hat, dennoch dem Verfasser die Lehre von einer wirklichen Schöpfung aus dem Nichts nicht absprechen will. Auch wenn Gott die Materie durch seinen Willen aus sich emaniren ließ (a. a. O.), so ist doch nur das durch seinen Willen bewirkt, daß die Materie außer ihm existirt. Viel richtiger äußert er sich S. 156, die Ansicht der Clementinen halte die Mitte zwischen einer Schöpfung aus dem Nichts und der gnostischen Behauptung einer ewigen Materie, was schon Baur Gnosis S. 323 bemerkt hat.

natürlich auch die Substanz des Menschen nur aus Gott emanirt sein, und es kann nur die Frage sein, in welcher Art sich der Verfasser nun bestimmter die Entstehung des Menschen gedacht hat. Während Baur die Meinung aufstellte, der Mensch sei nach den Clementinen aus Gott emanirt, und sich dafür auf den Ausdruck ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς (Hom. III, 17. 20) berief [1]): so hat dagegen Schliemann S. 175 daran Anstoß genommen, daß auch der Körper, nämlich die ursprüngliche Lichtgestalt des Menschen, aus Gott emanirt sein solle, und entscheidet sich daher für die Annahme einer wirklichen Schöpfung. Während Baur den Ausdruck κυοφορεῖν hervorhebt, stützt sich Schliemann auf die Erwähnung der Hände Gottes. Wie nun Adam unmittelbar von Gott erschaffen, so sei dagegen Eva nach Hom. XVI, 12 ähnlich, wie die Sophia aus Gott, aus ihm hervorgegangen [2]). Zur Entscheidung dieser Frage können andere Stellen führen. Zunächst wird Hom. XVI, 16 der Ursprung der menschlichen Seelen entschieden auf eine Emanation aus dem Wesen Gottes zurückgeführt. Bei dem Streite über die Gottheit Christi sucht Petrus die Argumentation seines Gegners, Christus sei ein göttliches Wesen (θεός), weil aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, durch die Instanz zurückzuschlagen, daß alsdann auch die unsterblichen Seelen der Menschen, weil aus Gott hervorgegangen und gleiches Wesens mit ihm, Götter

---

1) A. a. O. S. 323: „Gott hat also den Menschen gleichsam in sich getragen und aus sich geboren."

2) Gegen Schliemann s. Baur Theol. Jahrb. 1844, S. 557 ff. Schliemann nimmt auch an der Behauptung Gfrörer's Anstoß, daß in den Clementinen der Urmensch als ein mannweibliches Wesen erscheine. Wie aber in der angeführten Stelle der Urmensch nicht als mannweiblich angesehen sein sollte (ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὰ θῆλυ), ist nicht abzusehen. So unerhört war diese Lehre bei den Juden gar nicht, vrgl. Buxtorf Lex. chald. rabb. talm. col. 29, wo folgende Ansicht angeführt wird, Gott habe den Menschen ursprünglich so geschaffen, daß er vorne ein Mann, hinten ein Weib war, und erst später aus ihm ein besonderes Paar gemacht. Vrgl. auch Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 48.

sein müßten [1]). Bringt man damit anderweitige Aeußerungen in Verbindung, daß Gott den aus Erde erschaffenen Menschen durch die Mittheilung seiner Gestalt zum Herrn der ganzen Welt gemacht habe [2]): so erhält man die Vorstellung, daß in Betreff der Schöpfung des Leibes zwar die biblische Erzählung festgehalten ist, welche ihn der Erde entnommen werden läßt; um so entschiedener muß aber der Verfasser andererseits die Seele unmittelbar aus dem Wesen Gottes selbst haben hervorgehen lassen. Diese Vereinigung der Seele mit dem Leibe und die Mittheilung der göttlichen Gestalt an derselben war natürlich das Werk der weltschaffenden Hand, oder in der Mehrheit, der Hände Gottes. War die weltschaffende Hand zugleich als die Weisheit gedacht, so erklärt sich um so mehr der Ausdruck κυοφορεῖν, der überhaupt eine übernatürliche Erzeugung bezeichnet zu haben scheint, hier von dem vollkommensten Geschöpfe gebraucht wird, welches die Weisheit unter jenen Veranstaltungen aus sich hervorgehen, zu concretem Dasein übergehen läßt. Das System zeigt auch hier insofern einen vermittelnden Charakter, als es die aus Gott emanirte Substanz des Menschen doch ebenso erst außer Gott ihre concrete Gestaltung erhalten läßt. Was nun die ursprüngliche Beschaffenheit des menschlichen Leibes betrifft, so behauptete Baur a. a. O. S. 331, er sei als Lichtgestalt gefaßt, und in der That ergiebt sich dieses ganz unmittelbar aus dem Gottesbegriff und der Lehre von dem Ebenbilde Gottes in der menschlichen Gestalt. Ist Gott ein Lichtwesen, so muß auch der nach seinem Ebenbilde erschaffene Mensch ursprünglich ein Lichtwesen sein. Denn man muß den gegenwärtigen, durch die Sünde herbeigeführten Zustand des Menschen bestimmt von seinem ursprünglichen unterscheiden. Um nicht an die einer früheren Darstellung angehörige

1) Τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἠμφιεσμένας, καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ προελθοῦσαι τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας εἰσὶ, θεοὶ δὲ οὐκ εἰσίν.

2) Hom. XVI, 19: τίς οὖν ἀνάγκη ἦν, τὴν τοιούτου μορφὴν τῷ ἀπὸ γῆς ἐγερθέντι δοῦναι ἀνθρώπῳ — ἡ πᾶσα κτίσις τῷ ἀπὸ γῆς γενομένῳ ἀνθρώπῳ χαίρουσα δουλεύει.

Stelle Hom. X, 4 zu erinnern, so ist dieser Unterschied in der Hauptstelle Hom. XVII, 16 bestimmt gelehrt. Der gegenwärtige Mensch kann den Anblick der ἄσαρκος εἰδέα des Vaters und des Sohnes nicht ertragen, weil er zu fleischlicher Gestalt verwandelt ist (εἰς σάκρα τετραμμένος); wie nun bei der Auferstehung der Todten sein Leib wieder zu Licht verwandelt wird, damit er Gott schauen kann, so muß er auch, so lange er von der Sünde nicht berührt war, selbst eine Lichtgestalt, Gott haben sehen können [1]). Schliemann bemerkt freilich, nach dieser Ansicht müßten die Menschen auch damals Lichtgestalten gewesen sein, da der Verfasser das Ebenbild Gottes ausdrücklich als unveräußerliches Eigenthum des menschlichen Körpers bezeichne (S. 176). Allein daß in dem sündigen Menschen das Ebenbild Gottes ganz ungetrübt und unverändert geblieben sei, ist nicht nur nirgends gesagt, sondern es ist auch dem ganzen Charakter des Systems einzig die Vorstellung angemessen, daß das Ebenbild in der Gestalt durch die Sünde freilich noch nicht aufgehoben, aber doch schon verdunkelt ist. Diese Verwandlung des Leibes zu Fleisch ist also mit dem Eintritt der Sünde, sogleich bei den Nachkommen des ersten Menschenpaares eingetreten, und da Eva von Anfang an weit unvollkommener erschaffen ist, als Adam: so kann unter allen Menschen nur der mit dem wahren Propheten identische Urmensch selbst in jener von aller Fleischlichkeit freien Gestalt gedacht sein. Daher erscheint denn auch hier ausdrücklich der Sohn, wie der Vater in fleischloser Gestalt und er allein kann ohne Verwandlung den Vater sehen.

In der Christologie der Homilien, bei welcher wir nun angelangt sind, darf uns die wiederholte Erscheinung des wahren Propheten nicht mehr befremden. „Es kann," heißt es in der angeführten Stelle „durch Gottes unaussprechliche

1) Hieraus möchte sich eine Schwierigkeit lösen, welche Baur a. a. O. berührt, die aber in Wirklichkeit nicht stattfindet, wie nämlich, da Gott seinem Wesen nach unsichtbar, dennoch das Ebenbild Gottes auf den Leib bezogen werden könne. Gott ist nicht seinem Wesen nach unsichtbar gedacht, sondern nur für die Augen der mit fleischlichen Leibern behafteten Menschen.

Macht das Fleisch zum Wesen des Lichtes verwandelt werden, damit es Licht zu sehen vermag, oder das Wesen des Lichtes zu Fleisch, damit es von dem Fleische gesehen werden kann." So kann also der Urmensch von Zeit zu Zeit in verschiedenen Gestalten auf Erden erscheinen, um in der gefallenen Menschheit die verglimmenden Funken der Urreligion wieder anzufachen. Eine schwierigere Frage betrifft indeß die auffallende Identificirung des Urmenschen mit den sieben Koryphäen der ATlichen Religion. Wodurch konnte der Verfasser zu dieser gewagten und eigenthümlichen Lehre getrieben werden, da er doch nur die Lehre von der Identität Adams und Jesu vorfand [1])? Neander hat zuerst eine Erklärung und Ableitung dieser auffallenden Lehre versucht, indem er Parallelen anführt, in welchen Heroen der Vorzeit als Engel und höhere Wesen dargestellt sind [2]); Baur führte sie auf pythagoreischen Einfluß zurück [3]). Allein wir dürfen gewiß dieser eigenthümlichen Christologie nur eine solche Bedeutung zuschreiben, welche zu der Auffassung des Christenthums und der göttlichen Offenbarung überhaupt in wesentlicher Beziehung steht. Ist überhaupt die Eigenthümlichkeit dieses Systems durch den Gegensatz gegen Marcion be-

---

1) Schliemann hat S. 516 seines Werkes mit Recht seine frühere Behauptung (S. 18) zurückgenommen, daß sich diese Lehre auch bei den Ebioniten des Epiphanius finde. Die Ausdehnung dieser Identität auf die ganze Reihe ist das volle Eigenthum unsers Verfassers.

2) Er vergleicht Gnost. Syst. S. 406 ein Fragment aus der προσευχὴ τοῦ Ἰωσήφ bei Origenes Tom. IV. in Joh. p. 77, D. sqq. Huet., wo Jakob sich, als Erzengel, als πνεῦμα ἀρχικόν darstellt, mit Abraham und Isaak vor allen Dingen erschaffen. In der That eine beachtenswerthe Stelle! Weniger bedeutend möchte die Vergleichung der Lehre der Zabier sein, daß Abel, Seth, Enos Genien seien, sowie die Lehren der Drusen, der Hindus und Buddhisten. Jedenfalls erhellt aus jener Vorstellung eines jüdischen Buches, daß der Verfasser der Homilien in so hohen Vorstellungen von der Natur der Patriarchen Anknüpfungspuncte für seine Lehre finden konnte.

3) Apollonius von Tyana und Christus S. 234: „Was können wir hierin anders sehen, als eine jüdisch-christliche Modification des pythagoreischen Dogmas von der Präexistenz und der Wanderung der Seele durch eine Reihe verschiedener Gestalten?"

dingt, so ist vermuthlich auch hierin allein die Quelle jener Lehre zu suchen. Und was könnte auch wohl anders die Tendenz dieser Lehre sein, als ganz entschieden die Identität der jüdischen und der christlichen Offenbarung festzustellen? Ueberall, in der Vorzeit, wo ein eigenthümliches religiöses Leben sich offenbarte, haben wir nur eine Erscheinung des ewigen Urmenschen selbst anzuerkennen, der unter verschiedenen Gestalten die Geschichte durchläuft. Konnte die Identität des Christenthums mit dem Judenthum, welche Marcion so entschieden leugnete, stärker betont werden, als indem die gefeierten Heroen dieser Religion mit der Person seines Stifters selbst identisch sind? Wie flüssig, wie bildungsfähig muß jene Zeit gewesen sein, in welcher solche Meinungen aufgestellt werden konnten! Wie frei muß man mit dem Stoff der Geschichte umgegangen sein, welchen Einfluß muß das ideelle, dogmatische Interesse auf die Darstellung der Geschichte ausgeübt haben [1])!

Es ist in neuester Zeit die Frage aufgeworfen, wie sich der Verfasser mit seiner Christologie zu der übernatürlichen Erzeugung Christi gestellt habe [2]). Man geht dabei gewöhn-

---

1) Eine Parallele aus dem Christenthum geben die Sethianer, welche nach Epiphan. Haer. XXXIX, 1. 4 Christus mit ihrem Seth identificirten. — Da der Verfasser dennoch ältere Bestandtheile in seine Darstellung verwoben hat, in welchen Moses und Jesus noch als verschiedene Personen erscheinen, wie Hom. VIII, 5 ff., ja selbst in seiner eigenen Darstellung zuweilen fast in die gewöhnliche Ansicht zurückfällt (Hom. XVIII, 14): so zeigt sich hierin nur, wie sehr jene Lehre nur durch ein temporäres, antimarcionisches Interesse hervorgerufen ist.

2) Neander brachte diese Frage zur Sprache und entschied sich für die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung (Gnost. Syst. S. 409, auch noch KG. I, 2, 618). Dagegen wollten Credner (Abh. über Essäer und Ebioniten S. 253) und Baur in dem Programm de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, 1831, p. 16 dem Verfasser die Lehre einer natürlichen Erzeugung Christi zuschreiben. Dagegen suchte nach Schneckenburger's Vorgang (Evang. der Aegyptier 1834, S. 7) Baur Gnosis S. 760 ff., wahrscheinlich zu machen, daß der Verfasser eigentlich gar keine Geburt Christi, und nur in sofern eine übernatürliche gelehrt habe, als nach ihm das Substanzielle in Christo, der Geist Adams sich in Fleisch verwandelte. Schliemann kömmt nach einer weitläuftigen Untersuchung (S. 201 — 209) zu dem eigenthümlichen

lich von der Voraussetzung aus, daß dieser Glaube damals schon fixirt sei, oder daß sich durch Anerkennung oder Leugnung derselben zwei Classen der Judenchristen unterschieden haben. Die Stelle aber, welche man gewöhnlich zum Grunde legt, Hom. III, 17 ff., kann für nichts weniger irgend etwas beweisen, als für die natürliche oder übernatürliche Erzeugung Christi. Versetzen wir uns in die christologische Ansicht des Verfassers hinein, so kann die Frage genau nur so gestellt werden, wie er sich den Eintritt der letzten Erscheinung des Adam-Christus in die Menschheit gedacht hat. An dieser Stelle ist aber gar nicht von der letzten Erscheinung, sondern vielmehr von der ersten Entstehung des Urmenschen und wahren Propheten selbst die Rede. Er ist der unmittelbar von den Händen Gottes geborene, nicht durch unreinen Samen erzeugte Mensch, der daher, wenn irgend Jemand, den großen, göttlichen Geist der Prophetie haben muß. Ganz deutlich weis't die Darstellung auf die biblische Erzählung von dem Ursprunge des ersten Menschen hin, wenn c. 20 ausdrücklich gesagt wird, diesem Menschen habe Gott die Herrschaft über Alles in der Luft, auf der Erde und im Wasser übertragen (vgl. Gen. 1, 26). Er giebt allen Thieren angemessene Namen, und man soll nicht glauben, daß er erst durch den Genuß vom Baume die Erkenntniß des Guten und Bösen habe erlangen können (c. 21); mit ihm zugleich wird eine unvollkommenere weibliche Gefährtin, die Eva, erschaffen (c. 22). Wo ist in dieser ganzen Stelle nur das Geringste, was auf die Erzeugung Christi irgend eine Beziehung hätte, was uns nöthigte, jene Urgeschichte der Menschheit zu verlassen [1])? Nur der Urmensch ist ohne weiblichen Antheil,

---

Resultat, daß der Verfasser nicht bloß Christo, sondern auch allen übrigen (?) wahren Propheten eine durch kein Weib vermittelte, unmittelbar durch Gott bewirkte Entstehung zugeschrieben habe.

1) Während noch Neander KG. a. a. O. diese Stelle auf „die letzte Erscheinungsform des Adamgeistes" bezieht, so kömmt dagegen Schliemann schon zu der Ueberzeugung, daß hier von allen diesen Erscheinungen von Adam an bis zu Christo die Rede ist. Ist aber irgend eine Stelle geeignet, die volle Identität der Personen, nicht etwa eine bloße Identität des in ihnen substanziellen Geistes, in den Clementinen

ohne unreine Samensvermischung, wie alle seine Nachkommen, entstanden. Welche vergebliche Mühe macht man sich daher, aus dieser Stelle Aufschluß zu erhalten über etwas, was sie gar nicht berührt! Wenn irgend eine Stelle Aufschluß geben könnte, so sind es Hom. XI, 35, wo Jakobus ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου genannt wird [1]) und XVIII, 13, wo gegen die Anerkennung Jesu als Davids Sohn geeifert wird. Hieraus geht wenigstens soviel hervor, daß der Verfasser sich die Maria nicht als Mutter Jesu gedacht haben kann. Fragt man nun aber, wie er sich positiv den Eintritt des Urmenschen in seine letzte Erscheinung gedacht hat, so thut man, glaube ich, eine Frage, für welche er selbst keine Antwort in Bereitschaft hatte. Steht die Lehre von der Präexistenz Christi bei dem Apostel Paulus fest, so gebe man einmal an, wie er sich die Geburt vom Weibe, von welcher er doch Gal. 4, 4 redet, gedacht habe. Wir finden im 2. Jahrhundert über diesen Punct die mannigfachsten und abweichendsten Ansichten [2]), und dürfen nicht voraussetzen, daß jene eigenthümliche Christologie auch in diesem Punct durchgeführt sei. Man hatte in jener Zeit viel zu sehr das dogmatische Interesse im Auge, man kehrte sich in der Bildung neuer Ansichten von der Person Christi viel zu wenig an die geschichtliche Ueberlieferung, kümmerte sich zu wenig um die geschichtliche Durchführbarkeit einer solchen Ansicht, als daß wir zu der Voraussetzung berechtigt wären, der Verfasser der Homilien habe sich über diesen Punct bestimmt Rechenschaft gegeben. Indem wir also diese Frage nur aufwerfen, gehen wir über den Gesichtskreis hinaus, auf welchen wir durch die vorliegende Schrift selbst allein angewiesen sind.

---

darzuthun, so ist es die unsrige, in welcher dasselbe Subject zugleich als Urmensch und als Jesus dargestellt wird. Weil die wahre Prophetie mit der gewöhnlichen Erzeugung unvereinbar ist, so kann es außer dem wahren Propheten nur falsche geben und die des A. Ts., welche nicht mit Adam-Jesus identisch sind, müssen schon deßhalb verworfen werden.

1) Es ist irrthümlich wenn Schliemann S. 213 meint, das λεχθεὶς solle den Jakobus nicht etwa als einen eigentlichen Bruder des Herrn bezeichnen. Vgl. Baur Theol. Jahrb. 1844, 562.

2) S. oben S. 138.

Was zuletzt noch die Eschatologie betrifft, so ist unserer Schrift der gänzliche Mangel aller chiliastischen Erwartungen eigenthümlich. Unmittelbar auf die Wiederkunft Christi folgt der αἰὼν μέλλων, ohne daß von einem tausendjährigen irdischen Reiche Christi die Rede sei [1]). An die Stelle des irdischen Messiasreiches ist bereits die irdische Hierarchie, die geschichtliche Centralisirung der kirchlichen Verfassung getreten [2]).

§. 24.

Verhältniß der Homilien zu der Gnosis und zum Montanismus. Abfassungszeit.

In dem besprochenen System ist der Einfluß der Gnosis so merklich, wie es andererseits die Substanz des Ebionismus in seinem Inhalte treu festhält, daß man die Frage nach dem Verhältniß zur Gnosis nicht umgehen darf. Nachdem Neander, indem er in seiner Entwickelung der gnostischen Systeme das pseudoclementinische anhangsweise behandelte, wenigstens eine innere Verwandtschaft mit dem Gnosticismus anerkannt hatte, hat ihm zuerst Baur den Charakter eines gnostischen Systems bestimmt beigelegt, und es als eine besondere Ge-

1) Hom. II, 17. XVII, 9. Vgl. Neander Gnost. Syst. S. 396. 402. Schwegler Montanismus S. 138. Nachap. Zeit. I, 382 ff. Schliemann S. 251.

2) Es kann hier noch ein Punct erwähnt werden, auf welchen Schliemann zu viel Gewicht legt, nämlich auf die καθόλου und γεώδης ψυχή, welche nach Hom. IX, 12 durch das Uebermaaß der Speisen in die Seele eindringt, und welche Schl. nach der nur poetischen und rhetorischen Schilderung Hom. XI, 10 mit einer gewissen Selbstthätigkeit denken will. Ist unsere Ansicht von den Bestandtheilen der Homilien richtig, so gehört dieselbe nur dem Reisebericht an. Denken wir uns aber, daß auch ihr der Verfasser eine Stelle in seiner Weltanschauung anwies, so kann sie nur diejenige Beschaffenheit der Materie bezeichnen, welche mit der Sünde des Menschen in wesentlicher Beziehung steht, zu welcher namentlich der menschliche Leib herabgesunken ist, sobald seine Herrlichkeit durch die Sünde verfinstert ward. Die sich vermischenden Substanzen sind ja auch der Ursprung des Teufels, und weil der Teufel und die Dämonen die Macht des Hylischen völlig gleichsam absorbirt haben, so kann ich dieser Seele keine große Bedeutung zuschreiben.

stalt der christlichen Gnosis dargestellt. Indem dieser Gelehrte davon ausging, daß die Gnosis, als Religionsphilosophie, an den drei historischen Religionen ihr Object, und sich die Aufgabe gestellt habe, das Verhältniß des Christenthums zu den vorchristlichen Religionen zu bestimmen: so mußte sich ihm aus dem Begriff der Gnosis selbst eine dreifache Gestalt derselben ergeben, und indem dieser neue Gesichtspunct mit bewunderungswürdiger Consequenz durch die einzelnen Systeme durchgeführt wurde, ward das System der Homilien als die dritte Form dargestellt, welche das Christenthum weder im stetigen Zusammenhang mit den früheren Religionen, aus der gesammten Entwickelung der Religion resultiren lasse, wie das valentinianische System, noch marcionitisch als die schlechthin absolute Religion ohne alle Vermittelung in die Geschichte eintreten lasse, sondern mit dem Judenthum identificire und dem Heidenthum schroff gegenüberstelle [1]). Neander wandte gegen diese Auffassung des pseudoclementinischen Systems ein, daß sich in demselben wohl der Einfluß gnostischer Ideen zeige, aber in der Hauptsache sei der judaistische, dem Gnosticismus entgegengesetzte Standpunct so überwiegend, daß es vielmehr den dem Marcionismus entgegengesetzten Gipfelpunct des Judaismus darstelle, in dem Christenthum gar nichts Neues, sondern nur die Wiederherstellung des reinen Mosaismus anerkenne, und durch die Aufgabe der prophetischen Elemente desselben „weit eher ein Vorbote des Muhammedanismus, als eine Erscheinungsform des Gnosticismus sei" [2]). Schliemann glaubte nun in der Lehre vom Demiurgen das bestimmte Kriterium aufstellen zu können, nach welchem man bei solchen streitigen Systemen, welche ebenso in das Gnostische, als in das Judaistische hinüberspielen, sicher entscheiden könne; nur diese Lehre sei die eigentlich charakteristische des Gnosticismus. Wegen des schneidenden Gegensatzes zu dieser Grundlehre dürfe weder der gnostische Ebionismus im Allgemeinen, noch der besondere unse-

1) Christl. Gnosis S. 117 ff.

2) KG. 2. A. I, 2, 681 ff.

rer Schrift den gnostischen Systemen eingereiht werden [1]). Baur vertheidigte seine Auffassung, indem er daran erinnerte, daß der gnostische Demiurg, wenn nicht als Weltschöpfer, doch als Weltherrscher mit dem Teufel der Homilien zusammenfalle. Es sei unrichtig, Judaismus und Gnosticismus einander principiell entgegenzustellen, besonders wenn man selbst die ganze Eintheilung von dem Gesichtspunct des Verhältnisses zum Judenthum aus mache [2]). — So gewiß man von der Baur'schen Auffassung der Gnosis aus das System der Homilien als ein gnostisches betrachten kann: so kann ich mich mit derselben doch nicht mehr einverstanden erklären [3]). Zunächst glaube ich nicht, daß die Beziehung auf das Heidenthum als ein das Wesen der Gnosis constituirendes Moment angesehen werden darf. Baur erkennt dieses selbst an, wenn er gesteht, daß gerade das charakteristische Merkmal der ersten Classe, die Ausdehnung der vorchristlichen Religion auf das Heidenthum, keine ausdrücklichen Zeugnisse für sich habe [4]), und in der That können wir uns jedes eigentlich gnostische System in allen wesentlichen Bestandtheilen vollkommen denken, auch wenn das Heidenthum nicht als eine Entwickelungsstufe der Religion betrachtet werden sollte. Derjenige, welcher die Reihe der Gnostiker eröffnet, Cerinth war Ebionit, und die ganze Entwickelung der Gnosis zeugt dafür, daß nur das Judenthum und das sich mit ihm identificirende Christenthum der Boden war, auf welchem die Gnosis sich ihr Dasein zu erringen hatte. So muß denn auch diejenige Lehre, durch welche es zuerst zum Bruch mit dem Judenchristenthum kam, die Herabsetzung des Judengottes zum nicht absoluten Schöpfer der materiellen Welt, als das charakteristische Merkmal der eigentlich gnostischen Systeme angesehen werden. Nur die Bestimmung dieses Verhältnisses

---

1) Clementinen S. 539 ff.

2) Recension des Schliemann'schen Werkes S. 581 ff.

3) Ich verweise hier auf meine Recension der 4. Aufl. von Gieseler's KG. H. L. Z. 1847, Nr. 211, S. 531 ff., wo ich meine Bedenken vorgetragen und eine neue Auffassung und Eintheilung angedeutet habe.

4) Gnosis S. 206.

ist das treibende Princip in der Entwickelung der Gnosis, das daher auch nicht, wie nach der Neander'schen Darstellung, als ein sich gleich bleibendes gefaßt werden darf, sondern mehrere Stadien durchlief. Eben deßhalb, weil der Demiurg wesentlich mit dem Gott des Judenthums identisch ist, kann der Teufel der Homilien, auch wenn er der Urheber der falschen Bestandtheile des Gesetzes ist, den gnostischen Demiurgen nicht ersetzen, und unser System hat deßhalb einen von den gnostischen principiell abweichenden Charakter, weil es die Substanz des Judenthums auf den höchsten Gott selbst zurückführt [1]). Auch in dem, was als das allgemeinere Wesen der Gnosis betrachtet werden muß, weicht unser System principiell ab. Es weis't nicht im Geringsten auf jene Grundlage zurück, auf welcher die Gnosis überhaupt entstanden ist, auf die Annahme eines tieferen, geistigen Sinnes der Schrift über dem buchstäblichen, die Anwendung der allegorischen Auslegung; und seine materielle Grundlehre, die Identität des Judenthums und Christenthums, ist nicht ein Erzeugniß der Theorie und Speculation, sondern aus dem Ebionismus unmittelbar aufgenommen.

Können wir somit das System der Homilien nicht als ein gnostisches im engeren und eigentlichen Sinne ansehen, wenn wir nicht durch zu weite Ausdehnung des Gnostischen dessen Eigenthümlichkeit verwischen wollen: so steht es doch in der innigsten und wesentlichsten Beziehung zu der Geschichte der Gnosis. Mußte diese ihrem Begriffe nach drei Stadien durchlaufen, indem sie sich in der ersten Periode noch auf dem Boden des Judaismus selbst als seine höhere, pneumatische Auffassung bewegte, in der zweiten sich völlig von ihm emancipirte und selbständiger ihre Weltanschauung ausbildete, in der dritten zum positiven und entschiedenen Angriff gegen das

---

1) Auch wenn man den Teufel der Homilien mit dem gnostischen Demiurgen einmal gleich setzen wollte, so ist doch die Gnosis auf einem ganz anderen Wege zu dieser Lehre gelangt. Die Beschränktheit des A.Tlichen Gottes führte dort zu der Annahme eines höheren und vollkommenen über ihm, während sie hier Veranlassung wird, unvollkommene Bestandtheile des Gesetzes auf ein untergeordnetes Wesen zurückzuführen.

sich mit dem Judenthum identificirende Christenthum fortschritt: so schließt sich unser System an die dritte, marcionitische Periode an, indem es diesen Angriff zurückzuschlagen bemüht ist, und somit den speciellen Gegensatz des Marcionismus bildet. So stellt es den Ebionismus dar, wie er schon gedrängt wird, die Aufgabe der Gnosis von seinem Standpuncte aus zu lösen, und es ist interessant, daß der Ebionismus der Ausgangspunct wie der Endpunct dieser großen Entwickelung ist. Wie die Gnosis in Cerinth aus ihm hervorgeht, so kehrt sie, nachdem sie ihren Reichthum entfaltet, ihre Laufbahn vollendet hat, in den pseudoclementinischen Homilien wieder in ihre Heimath zurück. Man muß dieses System daher, wie als den Abschluß der Gnosis, so auch als den Anfang der neuen Entwickelung betrachten, welche zunächst in Alexandrien vor sich geht, die Aufgabe der Gnosis vom Standpunct des kirchlichen Bewußtseins aus, in Einheit mit dem Glauben der kirchlichen Mehrzahl zu lösen versucht. So gefaßt, ist das System der clementinischen Homilien von welthistorischer Bedeutung, der erste Versuch einer kirchlichen Theologie, und man kann in dieser Hinsicht mit Recht behaupten, daß erst in dem pseudoclementinischen System die allgemeine Aufgabe der Gnosis zum vollkommen klaren Bewußtsein gekommen ist [1]).

Auf eine genauere Bestimmung der Abfassungszeit führt uns die Frage, ob in den Homilien mit Sicherheit eine Beziehung auf den Montanismus angenommen werden darf. Schwegler selbst hat neuestens seine Darstellung des Montanismus, in welcher seine unterscheidende Eigenthümlichkeit vor dem allgemeinen Charakter des Ebionismus zu sehr zurücktrat, mit Recht genauer dahin bestimmt, daß er wesentlich „das gegen die Gnosis reagirende und mittelst dieser Reaction in einer dem gegnerischen Princip analogen Weise sich ausbildende und vollendende Judenchristenthum" darstellt [2]). Eben deßhalb sollte man aber als das Charakteristische des Montanismus nur die Lehre vom Parakleten

1) Baur a. a. O. S. 400.
2) N. J. II, 269.

ansehen, durch welche er eben mit der Gnosis gleichen Schritt hielt. Die agnitio Paracleti entspricht ganz der gnostischen Lehre von dem höchsten, über den Demiurgen erhabenen Gott, bezeichnet ebenso ein neues Bewußtsein, eine neue Periode der Offenbarung, und zeigt nur darin ihren ebionitischen Charakter, daß nach ihr die verschiedenen Offenbarungsperioden mit ihren Principien nur die stetige Entwickelung eines und desselben Princips darstellen, die Substanz jeder Entwickelungsstufe in der folgenden treu bewahrt ist [1]). Zu dieser Lehre wurde der Ebionismus durch die großen Fortschritte der Lehrentwickelung im zweiten Jahrhundert gedrängt, und nur hierin haben wir den Ursprung der montanistischen Trinitätslehre zu suchen. Wie der Gnosticismus erst da anfängt, wo der Gott des A. T. zum untergeordneten Demiurgen herabgesetzt wird, so wird auch der Ebionismus erst da zum Montanismus, wo er zu der Annahme einer neuen Offenbarungsperiode, des Paraklet fortgeht. Alles Andere, seine ekstatische Prophetie, seine Inspirationslehre darf nicht als das seine Eigenthümlichkeit Begründende angesehen werden, wie der Montanismus denn hierin nur die allgemeinen Vorstellungen der älteren Kirche beibehielt, und erst nach dem Bruche mit der katholischen Kirche mit ihnen allein zu stehen anfing [2]). Und diese Opposition gegen die katholische Kirche scheint mir das zweite Moment zu sein, welches bei der Bestimmung seines Ursprungs nicht übersehen werden darf. Die Lehre vom Paraklet stellt sich durch ihre

---

1) Eine passende Parallele zu dem Montanismus giebt die Ansicht Einiger, welche der Gnosis nahe zu stehen scheinen, bei Clemens Alex. im Anfang des 5ten Buches der Stromata: *Εἰσὶ γὰρ οἱ τὴν πίστιν ἡμῶν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὴν δὲ γνῶσιν περὶ τοῦ πνεύματος εἶναι διαστέλλοντες.*

2) Erst in dieser Zeit also scheint mir auch der Name Montanisten entstanden zu sein, über dessen Ursprung ich hier folgende Vermuthung aufstelle. Wenn schon Hom. III, 13 gegen die Lehre einer ekstatischen Inspiration der Propheten gesagt wird: *τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας*, so kann der Name überhaupt von jenem Vorwurf der Manie entstanden sein. Wie leicht konnte aus *μανικοί*, *μαντικοί* der Name Montanisten im Munde der Gegner entstehen!

Unterscheidung von Pneumatikern und Psychikern wesentlich in Opposition gegen die katholische Kirchenverfassung, welche durch die häretischen Wirren hervorgerufen war. In dem Montanismus legt der Ebionismus gegen die hier bewerkstelligte Vereinigung, durch welche er sein eigenthümliches Wesen aufgeben mußte, Protest ein, wie denn die laxe Kirchenzucht der Katholiker ein Hauptanstoß der Montanisten war. Die montanistische Offenbarung ist ihrem Begriffe nach mit der kirchlichen Tradition und Auctorität unvereinbar, und noch Tertullian stellt daher die montanistische Observanz der katholischen wie die Wahrheit dem Irrthum gegenüber [1]). Alle Zeugnisse der Geschichte bestätigen unsere Ansicht, daß wir den Ursprung des eigentlichen und wirklichen Montanismus erst von der Bildung der katholischen Kirche, also von der Mitte des 2. Jahrhunderts her, datiren dürfen, und fände sich in den Homilien schon eine Polemik gegen denselben, so würden wir genöthigt sein, die Abfassung dieser Schrift nach dem Bruche der römischen Kirche mit dem reinen Judaismus zu setzen.

Allein wenn irgend eine Beziehung unserer Schrift unstatthaft ist, so ist es, glaube ich, die auf den Montanismus. Was die montanistische Prophetie betrifft, so glaubten wir, die Erörterung über die weibliche Prophetie ganz anders deuten zu müssen, und nur die Hom. III, 13 schonend erwähnte Ansicht der kirchlichen Mehrzahl (*οἱ πολλοί*), daß auch der wahre Prophet den Geist nur momentan habe, könnte auf den Montanismus zutreffen. Allein auch sie enthält nichts, was dem wirklichen, eigentlichen Montanismus ausschließlich zukäme. Die Polemik gegen Visionen und äußere Offenbarungen (Hom. XVII, 13 sqq.), auf welche sich Schwegler beruft [2]), ist noch dazu allein gegen den Apostel Paulus gerichtet. Nirgends wird die das eigenthümliche Wesen des

---

1) De virgin. vel. c. 1. Hunc (Paracletum) qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Vergl. Schwegler Montanismus S. 105. Hierher gehört die Lehre vom allgemeinen Priesterthum, welche den Unterschied von Klerikern und Laien nicht duldet, bei Schwegler ebend. S. 51 ff.

2) Ebend. S. 143.

Montanismus constituirende Idee des Paraklet bestritten. Schwegler hat in den Homilien eine unverkennbare Antithese gegen die Logos- und Trinitätslehre der Montanisten finden wollen [1]), allein, wie ich glaube, mit Unrecht. Zunächst die Polemik gegen die Gottheit Christi Hom. XVI, 15 ff. ist vielmehr gegen Gnostiker, näher Marcion, gerichtet. Eine specielle und ausdrückliche Beziehung auf die montanistische Trinität soll ferner Hom. X, 14 enthalten, welche Stelle nur aus Tertullian c. Prax. c. 3 das wahre Licht erhalte. Hier wird nämlich im Sinne der Heiden, welche den Uebertritt zum Christenthum verweigern, für die Verehrung vieler Götter eingewandt, wie der Kaiser sich zu seinen Statthaltern und Beamten verhalte, so können auch die vielen Götter einem höchsten untergeordnet sein. So suchte auch Tertullian seine Trinität mit der Monarchie Gottes zu vereinigen, welche wie jedes Reich auch ihre Beamten (officiales) haben müsse. Allein diese Stelle gehört einem Abschnitt an, der allein gegen Heiden gerichtet ist, und die Einwendungen widerlegt, welche sie gegen die Annahme des Christenthums machen können. Dieses erkennt auch Schwegler selbst an, die angeführten Worte seien zwar der Einkleidung nach gegen ethnischen Polytheismus gesprochen, in Wahrheit aber, da die Anerkennung des εἷς πάντων κύριος bei dem Gegner vorausgesetzt werde, gegen christlichen Tritheismus. Warum sollen aber nicht auch Heiden, zumal in jener Zeit, ihren Polytheismus so gerechtfertigt haben, daß sie durch den obersten Gott, den εἷς πάντων κύριος, den Zeus, welchem alle anderen untergeordnet sind, der Forderung der Einheit Genüge leisten wollten? Will man einmal einen Commentar aus Tertullian haben, so scheint mir die Stelle des Apologeticus c. 24 weit geeigneter, wo er den Heiden die Frage vorlegt: „Nunc ut constaret illos Deos esse, nonne conceditis de aestimatione communi, aliquem esse sublimiorem et potentiorem, velut principem mundi perfectae potentiae et majestatis? Nam et sic plerique disponunt divinitatem, ut imperium summae dominationis esse

1) Ebend. S. 145 ff.

penes unum, officia ejus penes multos velint, ut Plato Jovem magnum in coelo comitatum exercitu describit Deorum pariter et daemonum; itaque opportere et procurantes et praefectos et praesides pariter suscipi. Et tamen quod facinus admittit, qui magis ad Caesarem promerendum et operam et spem suam transfert, nec appellationem Dei ita ut imperatoris in alio quam principe confitetur, quum capitale esse judicetur, alium praeter Caesarem et dicere et audire?“ Wie genau stimmt diese Stelle mit jener der Homilien überein [1])! Sollten sich übrigens unsere Ansichten über die Entstehung dieser Schriften rechtfertigen, so ist diese Stelle nicht einmal dem Verfasser der Homilien eigenthümlich, sondern aus dem petrinischen Reisebericht (Rec. V, 19) aufgenommen, der jedenfalls in eine weit frühere Zeit fällt. Da sich also in den Homilien nirgends eine Beziehung auf die eigenthümliche Grundlehre des Montanismus findet, gegen welche, als gegen die Annahme einer neuen Offenbarungsperiode der Verfasser sich entschieden hätte erklären müssen, so erhalten wir für die Bestimmung der Abfassungszeit ein wichtiges Datum.

Unsere Schrift kann also nur vor dem Bruch der römischen Kirche mit dem Montanismus verfaßt sein. Dürfen wir nun dem Bericht einer freilich sehr unsichern Schrift, des Praedestinatus, Glauben schenken, so war Soter (161—171) der erste römische Bischof, der gegen die Montanisten, und zwar in einer eigenen Schrift auftrat [2]). Jedenfalls ist ungefähr in diese Zeit der Anfang des Bruches zu setzen; mag nun der römische Bischof, welcher durch Praxeas gegen die

---

1) Läßt doch auch Plutarch den Polytheismus von der Anerkennung einer Ureinheit ausgehen, durch die Philosophie zu derselben zurückkehren, und stellt die heidnischen Götter als Mittler zwischen dem höchsten Einen und den durch die Vielheit zerstreuten Menschen dar (bei Neander KG. I, 1, 42).

2) Haer. 26. 86 bei Schwegler a. a. O. S. 254. Uebrigens ist der Ursprung dieser Schrift so verdächtig, daß Schnitzer vermuthet hat, sie sei ein durch die jansenistischen Streitigkeiten hervorgerufenes Machwerk des 17. Jahrhunderts (Hall. Allg. Lit. Ztg. 1840 Sept.). Nach Gieseler KG. I, 1, 202 not. 17 ist diese Nachricht wohl nur aus Tertull. adv. Prax. c. 1 praecessorum ejus auctoritates defendendo erschlossen.

Montanisten umgestimmt wurde, Eleutherus (171—192) sein oder Victor (192—200), jedenfalls hatten sich schon Vorgänger von ihm gegen den Montanismus erklärt [1]). Werden wir damit durch dieses Datum etwa auf die Zeit des Aniket (151—161) zurückgeführt, so läßt sich diese Abfassungszeit auch durch den Mangel aller Beziehung auf die Paschadifferenz wahrscheinlich machen [2]). Was schon aus dem allgemeinen Charakter der Homilien hervorgeht, daß ihr Verfasser der judaistischen Paschafeier noch ganz treu geblieben ist, wird auch durch Hom. I, 13 (vrgl. Rec. I, 10) bestätigt. Denn das Fest, um dessen willen Barnabas schleunig nach Judäa aufbrechen muß, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Paschafest. Von der zuerst unter Aniket hervortretenden Paschadifferenz fehlt jede Andeutung. Jedenfalls kann die Redaction der Homilien nicht nach dem Episkopat des Aniket abgefaßt sein, unter welchen eben jener Wendepunct in der Richtung der römischen Bischöfe eintrat, die römische Kirche von dem alten Geleise des Judaismus ablenkte [3]). In denselben Episkopat fällt die Blü-

1) Tertull. c. Praxeam c. 1. Nam idem (Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Neander Antignosticus S. 485 und Schwegler Montanismus S. 250 verstehen, von der gewöhnlichen Ansicht abweichend, unter jenem Bischofe den Eleutherus, während Gieseler KG. I, 1, 287 sich noch immer für Victor entscheidet. Indeß möchte die Erwähnung der Vorgänger bei jener Ansicht schwer zu erklären sein, da der Episkopat des Aniket mit der Entstehung des Montanismus selbst ungefähr gleichzeitig fällt, so können wohl nur Soter und Eleutherus gemeint sein, und der fragliche Bischof kann wohl erst Victor sein.

2) Meine Ansicht über den Ursprung und Verlauf dieses Streites habe ich in meiner Recension der Bleek'schen Beiträge H. L. Z. 1847, Nr. 83, S. 664 ff. und berichtigt in meiner Rec. des Baur'schen Werkes über die Evang. ebend. Nr. 243, S. 790 ff. vorgetragen.

3) Schwegler Montanismus S. 254. Freilich kömmt es erst unter Victor zum vollen Beruf mit dem Judaismus; Hegesipp bei Euseb. HE. IV, 22 läßt die römische Kirche noch unter Eletherus am

the Marcion's [1]), und auf diese Zeit, die letzten Jahre Kaiser Antonin's des Frommen oder die ersten des Mark Aurel führt auch die durch keine äußeren Verfolgungen gestörte Ruhe der Kirche, welche in den Homilien voraus gesetzt wird. Wir sahen an Hom. IX, 19 im Vergleich mit Rec. IV, 5, daß der Krieg, der den Weltkreis erschüttert, schon in die Vergangenheit zurücktritt. Dieses paßt auf die Ruhe, welche die Christen im Allgemeinen unter Antonin genossen, während unter M. Aurel heftige Verfolgungen ausbrachen.

Ueber den Ort der Abfassung kann kaum ein Zweifel sein, und es ist denn auch jetzt von allen Stimmberechtigten anerkannt, daß der Verfasser ein Mitglied der römischen Kirche war [2]). Diese Schrift versetzt uns gänzlich in die Gegensätze, von denen die römische Gemeinde in der Mitte des 2. Jahrhunderts bewegt ward, und bezeugt deutlich das Bestreben, den Petrus als Nachfolger des gefeierten Oberbischofs der jerusalemischen Urgemeinde darzustellen, dem römischen Bischof als ἐπίσκοπος ἐπισκόπων den Vorrang in der ganzen Christenheit zuzueignen. So gewiß aber der Verfasser der römischen Kirche angehörte, so darf doch das Interesse nicht übersehen werden, welches er für Alexandrien beurkundet, indem ihm die Erwähnung dieser Stadt ganz eigenthümlich ist [3]). Auffallend ist auch die Vorliebe, mit welcher er ebenso eigenthümlich das Amt der Katecheten erwähnt [4]). Die Verbinduug der alexandrinischen Kirche mit Rom ist schon in ihrer Stiftung durch Markus, den Begleiter des Petrus, angedeutet [5]). Vielleicht war der Verfas-

---

„Gesetz, den Propheten und am Herrn" festzuhalten. Ein Grund mehr, daß jener Bischof, der so entschieden mit den Montanisten brach, nur Victor gewesen sein kann.

1) Irenaeus adv. haer. III, 4, 3: Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus tenente.

2) Baur Abh. über die Christuspartei S. 199. Schliemann S. 549. Gieseler KG. I, 1, 279.

3) Hom. I, 8. II, 22. 24.

4) Ep. Clem. ad Jac. c. 13. 14. Hom. III, 71.

5) Euseb. HE. IV, 16. Man denke auch an den Gruß aus Italien in dem wohl nur in Alexandrien verfaßten Hebräerbrief 13, 24.

ser hier gebildet und vielleicht verwaltete er zu Rom das Amt eines Katecheten.

In Rom also hatte kurz vor jenem großen Wendepuncte dieser Kirche unsere Schrift ihre gegenwärtige Gestalt erhalten, und in der That giebt auch ihr Inhalt das Bild einer zu einer neuen Bildungsperiode übergehenden Zeit. Das System der Homilien mag wohl die reifste Frucht des Ebionismus sein; aber zugleich läßt es sich nicht verkennen, daß man auf diesem Culminationspuncte den ursprünglichen und eigenthümlichen Charakter des Ebionismus bereits in wesentlichen Puncten aufgegeben hatte. Um von der Stellung zu dem schriftlichen Gesetze zu schweigen, so ist die Christologie unseres Verfassers von der Art, daß Christus bereits der wirklichen Menschheit zu fern steht, ihrer eigenen Geschichte zu fremd ist, als daß nicht die nächste Consequenz dahin drängen sollte, seine Heimath jenseits eines Gebietes, in welchem er doch nur doketisch erscheinen kann, zu verlegen, ihn als den vorgeschichtlichen und vorweltlichen Logos aufzufassen; das πιστεύειν Ἰησοῦ ist im Begriff, in das πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν umzuschlagen. Kann die Identität der göttlichen Offenbarung im Judenthum und im Christenthum nur gezwungen festgehalten werden, so liegt die Anerkennung der Neuheit und Ursprünglichkeit des Christenthums nicht mehr fern. So künstlich alle Gegensätze, die Auctorität des mosaischen Gesetzes und das fortgeschrittene Bewußtsein der Zeit, Mosaismus und Christenthum, Gerechtigkeit und Güte, gnostische Speculation und der praktische Standpunct des Ebionismus in diesem ächt vermittelnden System vereinigt werden: so ist doch die Unvereinbarkeit des Vereinten, die baldige Auflösung dieser unnatürlichen Vermittelung nur zu deutlich offenbar. Und so muß das System der Homilien als eine kurze Blüthe erscheinen, in welcher sich die höchste Lebenskraft des Ebionismus erschöpft [1]).

---

1) Es giebt keine unrichtigere Auffassung des pseudoclementinischen Systems, als die Ansicht, daß dasselbe ein häretisches Product sei, daß der Verfasser nicht den Glauben der damaligen kirchlichen Majorität auf seiner Seite habe. Natürlich müssen wir den theoretischen Ausbau, der dem Verfasser eigenthümlich ist, von der praktischen Grundlage unterschei-

VI. Anhang.

§. 25.

Die jetzige Gestalt der Recognitionen.

Es könnte eigentlich noch eine genaue Analyse derjenigen Bestandtheile der Recognitionen verlangt werden, welche über die Homilien hinausweisen. Da indeß alsbald nach der Abfassung der Homilien die Macht des Ebionismus gebrochen wird, die Reaction gegen den Judaismus in der römischen Kirche durchzubrechen beginnt, so ist die Untersuchung dieser späteren Bestandtheile von geringem Interesse, und so lasse ich es denn hier bei einigen Andeutungen bewenden.

---

den, welche durch ihn gestützt werden soll; die Syzygientheorie, die Christologie des Verfassers dürfen wir gewiß nicht als allgemeine Kirchenlehre voraussetzen. Den wesentlichen Glaubensinhalt seiner Zeit deutet der Verfasser ja selbst wiederholt an, indem er als solchen den Glauben an die Einheit Gottes und an künftige Vergeltung aufstellt; alles Uebrige, was die Kirche zusammenhielt, bestand in praktischen Observanzen (vrgl. Hom. II, 12. VII, 4. 8. XVI, 2 u. ö.), die wahre Religion besteht noch vorwiegend in der Annahme des Gesetzes Gottes (X, 6. XIII, 4). Ich glaube, durch die Annalyse aller verschiedenen Schichten unserer Litteratur den Nachweis geleistet zu haben, daß dieselbe den Entwickelungsgang der kirchlichen Lehre in Rom darstellt. Wie könnten Verfasser, welche die Lehre der Kirche nicht auf ihrer Seite hätten, sich eine solche Sprache gegen die Häretiker erlauben! Von einer abweichenden Lehre der kirchlichen Majorität findet sich nirgends die geringste Spur, und bei dem Verfasser der Homilien zeugt außerdem noch die angelegentliche Empfehlung des Episkopats für seine wesentliche Uebereinstimmung mit der Lehre seiner Kirche. Wie konnte ein Häretiker ermahnen, die, welche dem Bischof mißfallen, zu meiden, seinem Willen zu folgen, als Feinde seiner Feinde (Ep. Clem. ad Jac. c. 18)! Vrgl. Schwegler N. Z. I, 402 ff. und Theol. Jahrb. 1846, 1, 163 ff. gegen Dorner's unhaltbare Meinung, der Verfasser habe seine Behauptung vom ursprüngliche Ebionismus der Kirche „mit bösem Gewissen“ (!) vorgetragen (Christologie 2. A. I, 341 ff.). Gieseler vermuthet, ein philosophisch gebildeter Römer habe im 2. Jahrhundert, als die römische Gemeinde in viele Parteien zerspalten war, den Gedanken gefaßt, um das ursprüngliche Christenthum zu finden, die Elkesaiten in ihrer Abge-

Es gehören hierher zunächst die schönen Reden zu Laodicea (Rec. VIII—X). Ohne eine bestimmt durchgeführte Sonderung der auch hier ohne Zweifel vorhandenen früheren und späteren Bestandtheile zu versuchen, will ich hier nur auf die hervortretendsten Eigenthümlichkeiten dieses Abschnitts aufmerksam machen. Der Verfasser beurkundet eine sehr hohe klassische Bildung, ist in den philosophischen Systemen bewanderter, als man erwarten sollte [1]. Es findet sich hier

---

schiedenheit aufzusuchen und ihren speculativ durchgebildeten Lehrbegriff sich anzueignen. (K. G. I, 1. 280 ff.). Aber ein System von welthistorischer Bedeutung, welches durchgängig durch den Gegensatz gegen Marcion hervorgerufen, einem dringendem Bedürfniß der Zeit Abhülfe leistet und wahrlich eine solche Selbständigkeit des Denkens beurkundet, kann nicht dem zufälligen Einfalle, einen in einem Winkel der römischen Gemeinde längst vorhandenen Lehrbegriff an das Licht zu bringen, sein Dasein verdanken. Ich verweise auf meine Gegenbemerkungen Hall. L. Z. 1847, Nr. 211, S. 535 ff. welche ich hier um so weniger weiter auszuführen nöthig habe, als ich meine ganze Darstellung als eine Widerlegung jener Ansicht ansehen darf. — Aus der entwickelten hohen Eigenthümlichkeit der Homilien, ungeachtet sie die Substanz des Ebionismus treu bewahren, ist es erklärlich, wie Mosheim dieselben auf den Neuplatonismus zurückführen konnte. Nach Dähne sollen sie das Werk eines in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gebildeten Judenchristen sein (Christuspartei S. 57 ff. 68 ff. Dagegen Schliemann S. 351 ff.); nach v. Cölln (Artikel Clementina) und Schenkel (de ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata, inest excursus de Clementinorum origine argumentoque, Basil. 1838) rühren sie von einem römischen Monarchianer her. Die letztere Ansicht, welche überdieß durch keine genaue Analyse des Systems begründet ist, stützt sich nur auf die sehr allgemeine Uebereinstimmung in der Verwerfung der Gottheit Christi, auf das Studium der Philosophie und Mathematik, welches bei Eusebius HE. V, 28 von den Artemoniten berichtet wird, und sucht diesen dieselben Grundsätze in der Behandlung der Schrift beizulegen. Mit ersterer Ansicht stimme ich insofern überein, als der Verfasser eine offenbare Vorliebe für Alexandrien beurkundet.

1) Vrgl. Rec. VIII, 15. 20. Mit Recht urtheilt daher Photius über die gegenwärtigen Recognitionen im Vergleich mit den apostolischen Constitutionen: *ἡ μέντοι γε τῶν τοῦ Πέτρου πράξεων βίβλος τῷ τε λαμπρῷ καὶ τῇ σεμνότητι καὶ ἔτι τῷ καθαρῷ καὶ συντόνῳ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ τοῦ λόγου καὶ πολυμαθείᾳ τοσοῦτον ἔχει πρὸς τὰς διαταγὰς τὸ παράλλαττον, ὡς μηδὲ συγκρίσει τῇ κατὰ λόγους πρὸς ἀλλήλας παραβάλλεσθαι τὰς βίβλους.*

VI. Anhang.

§. 25.

Die jetzige Gestalt der Recognitionen.

Es könnte eigentlich noch eine genaue Analyse derjenigen Bestandtheile der Recognitionen verlangt werden, welche über die Homilien hinausweisen. Da indeß alsbald nach der Abfassung der Homilien die Macht des Ebionismus gebrochen wird, die Reaction gegen den Judaismus in der römischen Kirche durchzubrechen beginnt, so ist die Untersuchung dieser späteren Bestandtheile von geringem Interesse, und so lasse ich es denn hier bei einigen Andeutungen bewenden.

---

den, welche durch ihn gestützt werden soll; die Syzygientheorie, die Christologie des Verfassers dürfen wir gewiß nicht als allgemeine Kirchenlehre voraussetzen. Den wesentlichen Glaubensinhalt seiner Zeit deutet der Verfasser ja selbst wiederholt an, indem er als solchen den Glauben an die Einheit Gottes und an künftige Vergeltung aufstellt; alles Uebrige, was die Kirche zusammenhielt, bestand in praktischen Observanzen (vrgl. Hom. II, 12. VII, 4. 8. XVI, 2 u. ö.), die wahre Religion besteht noch vorwiegend in der Annahme des Gesetzes Gottes (X, 6. XIII, 4). Ich glaube, durch die Analyse aller verschiedenen Schichten unserer Litteratur den Nachweis geleistet zu haben, daß dieselbe den Entwickelungsgang der kirchlichen Lehre in Rom darstellt. Wie könnten Verfasser, welche die Lehre der Kirche nicht auf ihrer Seite hätten, sich eine solche Sprache gegen die Häretiker erlauben! Von einer abweichenden Lehre der kirchlichen Majorität findet sich nirgends die geringste Spur, und bei dem Verfasser der Homilien zeugt außerdem noch die angelegentliche Empfehlung des Episkopats für seine wesentliche Uebereinstimmung mit der Lehre seiner Kirche. Wie konnte ein Häretiker ermahnen, die, welche dem Bischof mißfallen, zu meiden, seinem Willen zu folgen, als Feinde seiner Feinde (Ep. Clem. ad Jac. c. 18)! Vrgl. Schwegler N. Z. I, 402 ff. und Theol. Jahrb. 1846, 1, 163 ff. gegen Dorner's unhaltbare Meinung, der Verfasser habe seine Behauptung vom ursprüngliche Ebionismus der Kirche „mit bösem Gewissen" (!) vorgetragen (Christologie 2. A. I, 341 ff.). Gieseler vermuthet, ein philosophisch gebildeter Römer habe im 2. Jahrhundert, als die römische Gemeinde in viele Partcien zerspalten war, den Gedanken gefaßt, um das ursprüngliche Christenthum zu finden, die Elkesaiten in ihrer Abge-

Es gehören hierher zunächst die schönen Reden zu Laodicea (Rec. VIII — X). Ohne eine bestimmt durchgeführte Sonderung der auch hier ohne Zweifel vorhandenen früheren und späteren Bestandtheile zu versuchen, will ich hier nur auf die hervortretendsten Eigenthümlichkeiten dieses Abschnitts aufmerksam machen. Der Verfasser beurkundet eine sehr hohe klassische Bildung, ist in den philosophischen Systemen bewanderter, als man erwarten sollte [1]). Es findet sich hier

---

schiedenheit aufzusuchen und ihren speculativ durchgebildeten Lehrbegriff sich anzueignen. (K. G. I, 1. 280 ff.). Aber ein System von welthistorischer Bedeutung, welches durchgängig durch den Gegensatz gegen Marcion hervorgerufen, einem dringendem Bedürfniß der Zeit Abhülfe leistet und wahrlich eine solche Selbständigkeit des Denkens beurkundet, kann nicht dem zufälligen Einfalle, einen in einem Winkel der römischen Gemeinde längst vorhandenen Lehrbegriff an das Licht zu bringen, sein Dasein verdanken. Ich verweise auf meine Gegenbemerkungen Hall. L. Z. 1847, Nr. 211, S. 535 ff. welche ich hier um so weniger weiter auszuführen nöthig habe, als ich meine ganze Darstellung als eine Widerlegung jener Ansicht ansehen darf. — Aus der entwickelten hohen Eigenthümlichkeit der Homilien, ungeachtet sie die Substanz des Ebionismus treu bewahren, ist es erklärlich, wie Mosheim dieselben auf den Neuplatonismus zurückführen konnte. Nach Dähne sollen sie das Werk eines in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gebildeten Judenchristen sein (Christuspartei S. 57 ff. 68 ff. Dagegen Schliemann S. 351 ff.); nach v. Cölln (Artikel Clementina) und Schenkel (de ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata, inest excursus de Clementinorum origine argumentoque, Basil. 1838) rühren sie von einem römischen Monarchianer her. Die letztere Ansicht, welche überdieß durch keine genaue Analyse des Systems begründet ist, stützt sich nur auf die sehr allgemeine Uebereinstimmung in der Verwerfung der Gottheit Christi, auf das Studium der Philosophie und Mathematik, welches bei Eusebius HE. V, 28 von den Artemoniten berichtet wird, und sucht diesen dieselben Grundsätze in der Behandlung der Schrift beizulegen. Mit ersterer Ansicht stimme ich insofern überein, als der Verfasser eine offenbare Vorliebe für Alexandrien beurkundet.

1) Vrgl. Rec. VIII, 15. 20. Mit Recht urtheilt daher Photius über die gegenwärtigen Recognitionen im Vergleich mit den apostolischen Constitutionen: *ἡ μέντοι γε τῶν τοῦ Πέτρου πράξεων βίβλος τῷ τε λαμπρῷ καὶ τῇ σεμνότητι καὶ ἔτι τῷ καθαρῷ καὶ συντόνῳ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ τοῦ λόγου καὶ πολυμαθείᾳ τοσοῦτον ἔχει πρὸς τὰς διαταγὰς τὸ παράλλαττον, ὡς μηδὲ συγκρίσει τῇ κατὰ λόγους πρὸς ἀλλήλας παραβάλλεσθαι τὰς βίβλους.*

schon eine sehr hohe Vorstellung von der apostolischen Würde; Petrus darf nur über die himmlischen Dinge reden und überläßt dem Clemens Alles, was sich auf klassische Bildung bezieht. Es geschieht dieses nicht, weil Petrus in derselben nicht einheimisch wäre, er ist vielmehr ein Mann Gottes, plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem latet eruditio, quia spiritu Dei repletus est, quem nihil latet [1]); aber ein solcher Vortrag wäre unter seiner Würde. Auch hier ist die göttliche Weisheit das Princip der Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Welt [2]). Ja, es findet sich VIII, 34 vielleicht schon die Idee des Logos, wo von Solchen die Rede ist, welche Gott mit der Natur identificiren. Diese können, wenn sie die Natur für unvernünftig halten, das Dasein der vernünftigen Geschöpfe nicht erklären; besteht aber im Gegentheil Alles durch Vernunft, so erkennt man ja in der That die Vernunft des Schöpfers an [3]). Aber dieser Logos, durch welchen alle Dinge entstanden sind, wird schwerlich schon ganz mit der Person Christi identificirt. — Rec. IX, 3 begegnet uns wieder jene Vorstellung, daß die von Gott durch seinen Sohn erschaffene Welt, wie ein Haus, in zwei Stockwerke getheilt sei, von denen das obere der Wohnsitz der Engel ist; unter den Menschen aber ist die Prophetie die Kraft, welche dem Sohne Freunde zuführt, an denen er Wohlgefallen hat. — Auch Rec. IX, 7 wird von der Taufe behauptet, daß sie den Flecken der fleischlichen Geburt auslöscht; IX, 29 werden andere Acta Thomae vorausgesetzt, als die von Thilo herausgegebenen, nämlich ebionitische, in denen der Apostel noch nicht nach Indien gekommen zu sein, sondern nur unter Parthern und Medern zu wirken scheint. — Es enthält dieser Abschnitt eine zum

---

1) Rec. VIII, 5, vrgl. X, 3.

2) Rec. VIII, 22: Quis tanti ordinis moderatricem non ipsam Dei pronnntiet Sapientiam?

3) Si vero ratio est, id est Logos, per quam facta constat universa, superfluo nomen immutant, ubi de conditoris ratione profitentur. Die Gegner wollen nur eine den Dingen selbst immanente Vernunft annehmen.

Theil sehr gelungene Rechtfertigung des christlichen Theismus, als einer sittlichen Weltanschauung im Gegensatz gegen das Heidenthum, und es wird zu diesem Zweck eine bedeutende physiologische, astrologische, philosophische und mythologische Gelehrsamkeit entfaltet. Die letztere ist aus den Dialogen des Petrus und Appion entnommen, wie wir S. 268 ff. gezeigt haben. Indem unser Abschnitt durchaus gegen die heidnische Weltanschauung gerichtet ist, zeigt er nicht das geringste Interesse an der inneren Entwickelung des Dogma. Es tritt hier die theoretische Inhaltslosigkeit des ebionitischen Deismus besonders stark hervor; es giebt kaum eine Schrift des christlichen Alterthums, welche dem modernen Rationalismus verwandter wäre, als diese späteren Bestandtheile der Recognitionen. Darin möchte man jedoch schon den Einfluß einer späteren Lehrentwickelung erkennen, daß hier die Person Christi schon mehr als Gegenstand des Glaubens dargestellt und in den freilich noch immer sehr dürftigen Glaubensinhalt selbst aufgenommen wird, was in den Homilien noch nie geschah: „Honorandum esse Deum et patrem omnium conditorem ejusque Filium, qui solus eum et voluntatem ejus novit, cuique soli de omnibus credendum est, quae praecepit; solus enim est lex et legislator et judex justus, cujus lex decernit, honorandum esse Deum omnium per vitam sobriam, castam, justam, misericordem, et in ipso solo omnem collocandam spem“ (X, 47). Die Ausführung zeigt, wie sehr noch immer das rein praktische Interesse des Ebionismus vorwiegt. Zwar finden sich wiederholt Ansätze zu einer höheren Vorstellung von Christo; er heißt VII, 7 omni creatura nobilior, und nach VIII, 62 ist der wahre Prophet der Zweck der Weltschöpfung, wie Allen gegenwärtig, die ihn suchen. Aber er bleibt immer noch Mensch, der wahre Prophet mit der Gabe des Vorherwissens (X, 51); ja, diese kann nicht einmal ganz absolut sein, da nach X, 14 Gott allein, als Schöpfer aller Dinge, auch Alles weiß, wie denn auch der Meister selbst bekannt hat, den Tag und die Stunde nicht zu wissen. — Für die Christen als solche findet sich noch in so später Zeit kein besonderer Name, sie heißen immer noch Juden (X, 64), und im Unterschiede von ihnen

heißen die nichtgläubigen Juden IX, 28 Judaei, qui sub lege Moysi vivunt. — Was auch die ursprüngliche Tendenz des Mährchens sein mag, daß Simon das Gesicht des Faustinianus in das seinige verwandelt habe, wahrscheinlich ihm, als dem Typus der Häretiker, die Schuld der Christenverfolgungen aufzubürden [1]: so ist doch so viel evident, daß die Person des Simon schon in das Abenteuerliche und Legendenhafte hineinspielt, die Einsicht in die ursprüngliche Bedeutung dieser Sage schon im Verschwinden begriffen ist.

Daß schon Origenes die Recognitionen wesentlich in ihrer jetzigen Gestalt gekannt hat, beweist die in seinem 231 verfaßten Commentar zur Genesis aus den *Περίοδοι Κλήμεντος* angeführte Stelle [2]. Als terminus a quo für die Abfassung der Recognitionen hat Dodwell das Jahr 213 angegeben, weil der Verfasser eine Stelle aus der Schrift des Bardesanes de fato entlehnt habe [3]. Fast zu derselben Zeitbestimmung kommt auch Schliemann S. 326 ff., nämlich die Recognitionen müssen nach 211 verfaßt sein, weil in diesem Jahre Caracalla allen freien Unterthanen das römische Bürgerrecht ertheilte [4]. Diese Combinationen sind freilich, wenn die Recognitionen kein Werk aus einem Gusse sein sollten, etwas unsicher, da man nie wissen kann, ob diese oder jene Stelle nicht ein relativ späterer Nachtrag ist, wie wir einen solchen noch nachweisen werden. Indeß mag diese Zeitbestimmung ungefähr zutreffen; diese Abschnitte setzen eine Zeit voraus, in welcher ein dogmatischer Stillstand eingetreten war, die Kirche, im Inneren beruhigt, ihren Blick allein nach außen, gegen das Heidenthum richten konnte.

---

1) Vgl. Rec. X, 55.

2) Rec. X, 10—13. Orig. Philocal. c. 22, Opp. ed. Ruae. II, 20 sqq.

3) Rec. IX, 19—29 aus Bardesanes de fato bei Euseb. praep. evang. VI, 10 sqq. Dodwell Diss. in Iren. p. 443.

4) Vgl. Rec. IX, 27: Quod evidenter a Romanis factum docetur, qui omnem paene orbem omnesque nationes propriis primo et variis legibus institutisque viventes in Romanorum jus et civilia scita verterunt. Auch Schwegler N. Z. I, 481 ff. hat dieser Combination seine Zustimmung gegeben; aber ob die Stelle wohl sicher auf Ertheilung des römischen Bürgerrechts bezogen werden darf?

In eine noch spätere Zeit gehört der Abschnitt Rec. III, 2—11, welchen Rufin wahrscheinlich gemeint hat, wenn er in der Vorrede zu seiner Uebersetzung an Gaudentius von solchen Bestandtheilen beider Recensionen, d. h. der Recognitionen und Homilien de ingenito Deo genitoque redet, welche, damit er nichts Schlimmeres sage, über seinen Verstand hinausgehen und deßhalb von ihm ausgelassen seien. Obgleich dieser Abschnitt sich in den besten Handschriften nicht findet, so ist doch die Vermuthung gegründet, daß Rufin gerade in Beziehung auf ihn von übergangenen Abschnitten redet, und daß derselbe also ihm bereits vorlag. Nach Schliemann S. 332 ff. ist er gegen Patripassianer gerichtet; allein ich glaube ihn mit Sicherheit auf einen arianischen Gegner der athanasianischen Homousie zurückführen zu können. Die Auseinandersetzung des Petrus sucht die christliche Trias mit der Einheit und Absolutheit Gottes zu vereinigen, den Sohn und den Geist als Geschöpfe von der vollen Wesensgleichheit mit dem Vater auszuschließen. Es wird daher zuerst behauptet, daß Alles, was nach dem anfangslosen Gott entstanden ist, nur mißbräuchlich ein Princip in der wirklichen Bedeutung des Wortes genannt werden kann. Gott ist nothwendig ungezeugt, das Prädicat des Ungezeugtseins ist ihm durchaus wesentlich, mag es auch nur eine negative Bestimmung über sein Wesen geben. Völlig unzulässig sind dagegen die Benennungen *αὐτοπάτωρ* und *αὐτογέννητον*, weil sie von menschlichen Zeugungsverhältnissen entlehnte Bestimmungen auf Gott übertragen, und indem sie Gott als gezeugt einst nicht existirt haben lassen, wohl aber immer als zeugend, sich selbst widersprechen. Die Vorstellung einer zeitlichen Succession ist dem Verfasser nothwendig mit dem Gezeugtsein verbunden [2]; das Nicht-Erschaffene kann nicht einmal durch sich selbst erschaffen sein.

---

1) C. 3. Ingeniti autem appellatio non quid sit nobis intelligere dat, sed quod non est factus.

2) C. 4. Quidnam igitur quis interrogatus dicat eorum, qui impie appellaverunt nisi, qui fuit prius quam esset ipse sibi pater, qui esse habuit ante quam sibi ut esset praestitisset?

Ein Bild jenes wandellosen Seins ist die unsterbliche Seele des Menschen, welche sowohl im Tode als auch bei der Geburt die Unveränderlichkeit ihrer Substanz erweis't; denn auch die Bildung des menschlichen Leibes im Leibe der Mutter betrifft nur den Körper [1]). Die Seele bewährt dadurch ihren specifischen Unterschied vom Körper, daß sie die Gelüste desselben bändigen und unterdrücken kann (c. 5). Alles dieses ist nur gesagt, um die Einzigkeit und den absoluten Unterschied des Ungezeugten von allem Gezeugten an einem Beispiel zu erläutern. Zwar soll man auf eine erschöpfende positive Erkenntniß des Absoluten verzichten; Petrus räth c. 6, man solle nicht sowohl forschen quid sit, als vielmehr quia est zu hören verlangen. Aber das Ungezeugte ist auch so für die Verehrung kein bloßer Name, das Sein ohne Anfang und das Ungezeugte ist wirklich Gott selbst, wie sein Wesen aus der Betrachtung der Geschöpfe und durch sich selbst begriffen wird; ein Sein, welches früher ist, als es selbst, und sich nachher als sein eigenes Werk betrachtet, ist ein sich selbst widersprechender Begriff, wie denn auch in dieser Weise Bestimmungen des geschaffenen Seins auf Gott übertragen werden [2]). — Nach diesen Bestimmungen geht der Verfasser dazu über, das Wesen des Sohnes und des Geistes im Verhältniß zum Vater zu bestimmen. Durch die Zeugung des Erstgeborenen aller Creatur kann natürlich nicht die geringste Veränderung in dem Wesen Gottes selbst vorgegangen sein. Ja, die Zeugung des Sohnes kann ebenso gut eine Schöpfung genannt werden, der Sohn ist nicht aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, sondern vielmehr ein Geschöpf des göttlichen Willens, er ist daher selbst ein Geschöpf, weil er seinem Wesen nach nicht das Unge-

---

1) Ibid. c. 4. Sed et in ipsa hominum procreatione nihil committit anima secundum deflexionem, sed in omni quidem motu stat videlicet substantia immutabilis, diverso autem motu ad aliud et aliud corpus incitat pati etc.

2) C. 7. Est Ingenitum non sola appellatione honorandum, est enim et sine initio; hoc autem sine initio et Ingenitum est Deus, quod a sola opinione eorum, quae facta sunt, adnuntiatur, a se ipso autem comprehenditur.

zeugte ist [1]). Immerfort verdient Gott, wie er nach seinem Wesen selbst gedacht wird (de ipso cogitatus) den Vorzug; hat Gott jungfräulich sein eigenthümliches Wirken durch seinen Willen bewahrt; so kann dagegen der Sohn nicht mehr eine Jungfrau sein. Gott durfte den Sohn weder aus irgend etwas (ex aliquo), noch aus seinem Wesen selbst hervorgehen lassen (nec in operationem veniens ipse sui aliquid genuit), in welchem Falle man sich Gott als mannweiblich denken müßte [2]). Von dieser Theorie aus werden dann Seitenblicke geworfen auf diejenigen, welche zwischen dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen nur einen nominellen Unterschied annehmen, und das, was sich als Gezeugtes zu dem Ungezeugten verhält, selbst mit diesem für substanziell identisch erklären [3]). Soll aus der Zeugung nicht ein bloßer Name werden, so muß der Sohn wesentlich vom Vater unterschieden sein. Die Wurzel dieser Unklarheit ist die Unwissenheit in Betreff Gottes, deren Genossin und Schwester die Unwissenheit über den heiligen Geist ist. Dieser, das Pfand dessen,

---

1) C. 8. Genuit ergo Deus; quod et facturam vocare didicimus, hoc ipsum ergo vocare et genituram et facturam et reliqua horum vocabulorum illud quod sine schemate constat genitoris specimen ponere permittit. Quibus enim est differentia schematum, in ipsis necesse est observanda genitura et factura. Manendo ergo genuit Deus, non passus divisionem aliquam. Non enim honorabilius est Deo et hoc Ingenito illud quod est, eo quod non est velut genitum. Volens enim non tardam habuit virtutem ad quod voluit, nec excessit virtus voluntatem; sed secundum mensuram, qualem voluit, talem et genuit. Si enim manendo, non patiendo, necessitati crassitudinis corpora servientia umbras exstare faciunt, quanto magis ingenitae virtuti subsequentem demus Unigenitum voluntate procedentem! Sicuti autem rursus praeintelliguntur umbris corpora, ita et plus praeintelligitur et ingenita substantia genitae, etiam si ex eo quod erat ut esset accepit. Idcirco igitur vere et genitura et factura et creatura competenter appellatur, quia substantia non est Ingenitum.

2) C. 9. Es wird hier also die früher bei den Ebioniten übliche Vorstellung verworfen.

3) C. 10. Qui audent dicere infectum a facto appellatione sola distare, et illud, quod genite distinctum est, adversus innatum esse substantiam ingenitum affirmare.

was uns durch den Herrn gegeben ist, hat Alles, was er ist, von dem Eingeborenen, ist der vollste Beweis seiner Macht. Wie der Erstgeborene das einzige Ebenbild der ungezeugten Macht ist, die Erkenntniß derselben für die Menschen vermittelt, aber fälschlich für den Ungezeugten selbst gehalten wurde: so ist dagegen der heilige Geist durch den Ersterschaffenen erschaffen, der erste Erweis seiner Kraft.

Es geht schon aus dieser Darstellung hervor, daß wir hier in eine weit spätere Zeit, als die der monarchianischen Streitigkeiten versetzt werden. Handelte es sich zu jener Zeit überhaupt nur um den Unterschied oder die Einheit der Person Christi mit Gott, so hier dagegen um die Wesensgleichheit oder Wesensverschiedenheit des Vaters und des Sohnes. Ganz wie bei Eunomius wird hier der Begriff des Ungezeugtseins als das den Vater von dem Sohne absolut Unterscheidende dargestellt, auch wenn der Name der Zeugung noch zugelassen wird, so ist der Sohn doch in der That das aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) erschaffene Geschöpf des Vaters. Die athanasianische Lehre wird zum Theil ganz ebenso in der Formula Antiochena μακρόστιχος als sabellianische Verwischung des hypostatischen Unterschiedes dargestellt [1]). Und zwar werden wir in die letzten Zeiten der arianischen Streitigkeiten geführt, da die Frage schon auf den heiligen Geist ausgedehnt wird [2]). Schon Cölln hat die späte Abfassung dieses Abschnittes erkannt, wenn Rufin von Stellen der

1) Wenn hier die Lehre verworfen wird, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, ἢ ἅγιον πνεῦμα, ἢ ἀγέννητον υἱόν (bei Hahn Bibl. d. Glaubensregeln und Symbole S. 152 ff.).

2) Es wird c. 11 auch ein Einwand berührt, welchen man gegen die orthodoxe Lehre von der Homousie des Geistes erhob, es müsse nämlich nach ihr der Geist entweder ein zweiter Sohn oder gar der Enkel Gottes sein vgl. Baur Dreienigk. I, 516. Daher heißt es: „quum ergo unus sit ingenitus et unus genitus, spir. s. filius dici non potest, nec primogenitus; factus est enim per factum, subconnumeratur autem patri et filio, tamquam primum secundi per factum (perfectum?) virtutis signaculum. In ein ganz ähnliches Verhältniß zu Vater und Sohn stellt den Geist auch Eunomius bei Baur a. a. O. S. 520, als τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει, προστάγματι τοῦ πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ υἱοῦ γενόμενον.

Recognitionen rede, in quibus ita Eunomii dogma scribitur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur, filium Dei creatum ex nullis exstantibus asseverans, so passe dieses gerade auf unseren Abschnitt, welcher in der That das Dogma des Eunomius enthalte [1]). Trug aber ein Arianer diesen Abschnitt in die ebionitische Schrift ein, so bestätigt sich uns auch hierin der wesentliche Zusammenhang des Arianismus mit dem Ebionismus.

§. 26.

Die Simonssage.

Nach unserer Auseinandersetzung kann darüber kaum noch ein Zweifel sein, daß die Simonssage verschiedene Stufen durchlief, und namentlich die verschiedenen Entwickelungen der Gnosis darstellt. Hier handelt es sich nur noch darum, ihren historischen Ausgangspunct aufzufinden.

Eine solche historische Grundlage haben wir nun zwar in dem *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* der Grundschrift; allein es fragt sich noch immer, woher man gerade diese Benennung für den Apostel Paulus entlehnte. Hierfür finden wir einen historischen Halt in dem Bericht des Josephus Antiqq. XX, 7, 1. 2. Agrippa II. hat seine Schwester Drusilla an Azizus König von Emesa in Syrien, nachdem er sich zuvor hatte beschneiden lassen, vermählt. In dieses schöne Weib verliebt sich der Procurator Felix und verführt sie durch einen jüdischen Magier Simon zur Untreue. *Καὶ Σίμωνα ὀνόματι τῶν ἑαυτοῦ φίλων, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων πρὸς αὐτὴν ἔπειθε τὸν ἄνδρα καταλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος μὴ ὑπερηφανήσασαν αὐτόν.* Das Subject von *ἐπαγγ.* ist ohne Zweifel Felix, und schon deßhalb kann das Versprechen nicht auf Beseligung durch Theurgie gehen, wie Neander erklärt [2]), sondern heißt einfach: er versprach sie

1) Clementina S. 40. Rufin. de adulteratione librorum Origenis, vrgl. oben S. 43.

2) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche S. 81. Ich bin hierauf zuerst aufmerksam gemacht durch Hrn. Prof. Zeller.

reich zu machen. Diese historische Person also wird den Namen und den Charakter des Magiers hergegeben haben, gerade er mußte sich um so eher als passend darbieten, weil er in der Umgebung des Felix mit Paulus in Berührung gekommen, und auch sonst eine wenig beliebte Person gewesen sein muß.

So sehr nun auch die Gestalt dieses Simon im Verlauf der gnostischen Zeit durch neue Zusätze bereichert und verändert ward, so muß sich doch noch lange das Bewußtsein um seine ursprüngliche Bedeutung erhalten haben. Obgleich Justin bereits den Simon und seine Helena, also den Typus der valentinianischen Gnosis kennt, so spricht doch Alles dafür, daß ihm die ursprüngliche Beziehung des Simon auf den Heidenapostel noch bekannt war. Er erwähnt einen Samariter Simon aus dem Flecken Gitton, der sich unter Kaiser Claudius durch magische Künste zu Rom göttliche Ehre und Anerkennung verschafft habe, und bezieht hierauf die Bildsäule des sabinischen Gottes Semo Sancus; er werde noch jetzt von allen Samaritern als der höchste Gott verehrt. Er sei mit einer Buhldirne Helena, welche er für seine erste ἔννοια erklärt habe, umhergereist. Außer ihm habe noch ein anderer Samariter aus dem Flecken Kapparetäa, sein Schüler Menander in Antiochien Viele verführt, als würden diejenigen, welche ihm folgen, den Tod nicht erfahren. Diese Irrlehre wird in der Gegenwart fortgesetzt durch den von bösen Dämonen angestifteten Marcion. Die Anhänger aller dieser Häretiker machen ausdrücklich auf den Christennamen Anspruch (Χριστιανοὶ καλοῦνται), und können vielleicht zu jenen landläufigen Beschuldigungen gegen die Christen, dem Genuß von Menschenfleisch u. s. w., Veranlassung gegeben haben [1]). Simon und Menander haben noch jetzt viele Anhänger und ihr Nachfolger ist Marcion [2]). Auch der Dialog mit Tryphon und die kleinere Apologie thun des Simon Erwähnung [3]). Wir erkennen in dieser Schilderung des Justin noch den

1) Apol. maj. c. 26. p. 69 D sqq.
2) Ib. c. 56. p. 91. c. 58. p. 92.
3) Dial. p. 349 C sqq. Apol. min. p. 52.

alten Kuppler des Felix; der Geburtsort Gitton darf mit Recht als eine Verstümmelung von *Κίττιον* (כִּתִּים) angesehen werden [1]). Zugleich erscheint Simon als Stifter der christlichen Häresie, auf ihn werden die gnostischen Irrlehren zurückgeführt [2]), und namentlich ist es der auch von Justin verabscheute Genuß des Opferfleisches, durch welchen die aus seiner Schule hervorgegangenen Basilidianer, Saturninianer, Valentinianer, Markianer solchen Anstoß geben [3]). Wie ist es nun denkbar, daß Justin unter dem Simon Jemand anders hat verstehen können, als den Apostel Paulus, welchen er bei seinem wirklichen Namen niemals nennt? Kann man unter denjenigen, welche sich selbst Christen nennen und doch den Genuß von Opferfleisch erlauben, an andere denken, als an Pauliner? Man lese auch nur Apol. maj. c. 39, p. 78 A, wo die Verkündigung des Christenthums unter den Heiden nur den Zwölfen zugeschrieben wird, ohne daß der Apostel Paulus, dessen Missionsthätigkeit doch dem Justin unmöglich unbekannt sein konnte, nur mit einer Sylbe erwähnt wurde. Nach allen Anzeichen dürfen wir das richtige Verständniß der Sage noch bei ihm voraussetzen [4]). Auf den antijudaistischen Apostel übertrug man später die

1) Dieses vermuthet mit Recht auch Schliemann S. 110, die verschiedenen Benennungen dieses Ortes s. o. S. 107.

2) Dial. c. 80. p. 306.

3) Dial. c. 35, p. 253, wo unter den *Μαρκιανοί* nur Anhänger des Markus, nicht Marcioniten zu verstehen sind. Vgl. über diese Stelle Schwegler N. Z. I, 174 ff. über die Valentinianer Irenaeus adv. haer. I, 6, 3.

4) Semisch Justin d. Märt. II, 238 lös't die Schwierigkeit nicht, wenn er meint, das Stillschweigen Justin's über Paulus erkläre sich daraus, daß er vorzüglich die Juden im Auge gehabt habe, und daher einen von ihnen gehaßten Apostel nicht habe erwähnen wollen. Die Apologien sind doch einmal nicht für Juden bestimmt, und die Beziehungen auf Pauliner sind zu direct. Der positive Einfluß der Simonssage auf die Darstellung des Paulus zeigt sich auch darin, daß als Geburtsort des Apostels auch Giskala angeführt wird (Hieron. de vir. ill. c. 5, vrgl. Fritzsche Comm. in ep. ad Rom. Prolegg. p. IX sqq.). Wie leicht konnte das *Κίττιον* zuerst auf einen Ort Gitton in Samarien, dann aber auch auf jenen im jüdischen Kriege zerstörten Ort in Palästina führen!

Züge der gnostischen Häresie, und auch der Menander in Antiochien ist wohl nur eine zweite Variation über dasselbe Thema [1]). Ursprünglich bezog sich diese Sage auf den

---

1) Aus diesem zweideutigen Charakter des Simon, vermöge dessen er sowohl den Apostel Paulus als die gnostischen Häretiker darstellte, würden auch verschiedene Angaben über die Zeit seines Auftretens erklärlich sein, welche man in den Aeußerungen des Hegesipp und Clemens von Alex. hat finden wollen. Wenn aber jener bei Eusebius HE. IV, 22 sagt, das Verderben der Kirche datire sich von Thebutis, der zu den 7 Häresen der Juden gehört habe, *ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθιανοί κ. τ. λ.*, so folgt daraus noch gar nicht, daß Simon hier erst als Nachfolger des Thebutis angesehen, und also in seinem Vorrang als Archihäretiker beeinträchtigt sei. Es wird hier nur gesagt, daß auch Simon von den jüdischen Häresen ausgegangen sei, und der Anfang des Verderbens kann immer von dem späteren Thebutis hergeleitet sein, weil erst dieser es zum wirklichen Durchbruch der Irrlehre brachte vrgl. Simson über Leben und Lehre Simons des Magiers, in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1841, Heft 3, S. 22. Die andere Stelle Clemens Al. Str. VII, 764 ist schwierig; es wird das höhere Alter des katholischen Glaubens im Vergleich mit den Häresien behauptet, welche erst in der Zeit von Hadrian bis Antonin aufgekommen seien. *περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διηκηκοέναι φέρουσιν, γνώριμος δ' οὗτος ἐγένετο Παύλου — Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύταις νεωτέροις συνεγένετο —, μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.* Ich glaube, man kann dieser Stelle nur dann einen Sinn abgewinnen, wenn man die Erwähnung des Marcion in der angegeben Weise als Parenthese faßt. Nur Basilides und Valentin standen mit Apostelschülern wirklich in Verbindung, nicht so Marcion, der einer späteren Generation angehört, dessen Jugend mit ihrem Greisenalter gleichzeitig fällt, wenn man anders berechtigt ist, den Text *πρεσβύτης νεωτέροις* in der angegebenen Weise zu emendiren. Dann bezieht sich das *μεθ' ὃν* unmittelbar auf Paulus, nach welchem auch Simon eine Zeit lang der Predigt des Petrus Gehör gab, mag sich das Letztere nun auf den Act. 8. 9 ff. erzählten Vorfall, oder da dieser der Bekehrung des Paulus vorangestellt wird, auf eine sonstige Angabe einer apokryphischen Schrift beziehen, vielleicht des paulinisirenden *Κήρυγμα Πέτρου*. Die beiläufige Erwähnung des Simon darf nicht auffallen, da Clemens hier von den bekanntesten Häresiarchen spricht.

Heidenapostel, namentlich in seiner Wirksamkeit zu Rom, und in dieser Gestalt dürfen wir sie nach dem Zeugniß des Eusebius (HE. II, 13) auch bei Papias voraussetzen. Wie konnte die Unterdrückung der Wirksamkeit des Apostels in Rom besser dargestellt werden, als daß man ihn in der Person des Simon aus dem Orient besiegt nach Rom fliehen, und auch hier in seinem kühnen Fluge durch Petrus gehemmt und überwunden werden ließ!

Es erhellt aus der ganzen Entwickelung der Simonssage in unserer Litteratur, was über ihre Geschichtlichkeit und die historische Grundlage zu urtheilen ist. Die neueste Bearbeitung dieser Sage von Simson hat sich freilich von vorn herein den Weg abgeschnitten, auf welchem man ihrem Ursprung allein auf die Spur kommen kann, indem sie die Clementinen wegen ihres apokryphischen Ursprungs nicht als eine glaubwürdige Quelle gelten lassen will [1]. Man hat sogar von Schriften des Archihäretikers geredet, deren Fragmente Grabe sorgfältig gesammelt hat [2]. Allein ich glaube, man hat sich hierin durch mehrere Stellen und Anführungen der Kirchenlehrer täuschen lassen. Zunächst Rec. II, 38 richtet Petrus an Simon die Frage, ob er seine Lehre von einem höchsten und unbekannten Gott aus den heiligen Schriften der Juden, oder aus anderen unbekannten, oder aus den griechischen Schriftstellern, oder endlich aus seinen eigenen Schriften (ex tuis scriptis propriis) beweisen könne. Unter den letzteren kann man entweder, da der Apostel Paulus die histo-

1) A. a. O. S. 17. Auf diese Weise kann man allerdings eher auf solche Resultate kommen, wie S. 28: „Nur soviel sei zu sagen erlaubt, daß das gesammte Alterthum die Meinung derer hinlänglich widerlegt, welche die ganze Person der Helena für unhistorisch erklärt haben, was um so grundloser erscheint, da die Berichte über sie und ihr Verhältniß zu Simon an und für sich durchaus als wahrscheinlich und glaublich erscheinen" u. s. w. Simson hat sogar eine genaue Darstellung der Lehre des Simon versucht, deren Wesen nach Hom. XIX, 11 darin bestehen soll, daß er eine ewige, dem guten Grundwesen feindselige Materie angenommen habe!

2) Spicil. Patr. et Haer. I, 308 sqq. Vrgl. Simson a. a. O. S. 39 ff.

rische Grundlage der ganzen Sage ist, an die paulinischen Briefe oder da in diesem Abschnitt auf Simon die Rolle des Basilides übertragen ist, an dessen Schriften denken. Ich möchte mich für die erstere Annahme entscheiden. Wenn aber bei Späteren wirklich eine Schrift: *Σίμωνος ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι* vorausgesetzt wird, so läßt sich noch aus der ausführlicheren Anführung von angeblichen Einwendungen des Simon bei Moses Bar-cepha der Nachweis führen, daß dieselben mit der antibasilidianischen Umarbeitung, deren Grundzüge wir in den Recognitionen aufgedeckt zu haben glauben, substanziell identisch waren [1]).

1) Const. ap. VI, 16 ist nur überhaupt von häretischen Schriften der Anhänger des Simons und Kleobis die Rede, und wir sind gar nicht genöthigt, das *οἱ περὶ Σίμωνα καὶ Κλεόβιον ἰώδη συντάξαντες βιβλία* auf eigene Schriften Simons zu deuten. Auf sie, d. h. namentlich gnostische Häretiker, wird ja ausdrücklich die pseudepigraphische Litteratur des A. Ts. zurückgeführt. Die Angabe des Hieronymus über Simon: „haec quoque inter cetera in suis voluminibus scripta dimittens: Ego sum sermo Dei, ego cum speciosus, ego Paracletus, ego omnia Dei" führt nur auf eine eigene Recension der antibasilidianischen Disputation (vrgl. ähnliche Aussagen Rec. I, 72. II, 14. III, 47), oder wie sie Dionys. Areopag. de divinis nominibus VI, 2 genannt wird: *τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι.* Bestätigt wird diese Ansicht durch die Einwendungen des Simon, welche ihm der syrische Bischof Moses Bar-cepha in seinem Comm. de paradiso (s. o. S. 73) zu Anfang des 3. Buches col. 495 sqq. in den Mund legt. Diese Einwendungen, welche den Kern der Grabe'schen Sammlung bilden, sind nämlich im Wesentlichen mit den noch Rec. II, 53 ff. erhaltenen Argumenten identisch.

Deus ille, qui Adamum condidit, impotens erat atque imbecillis; neque enim efficere potuit, ut maneret Adamus, qualem esse volebat.	Rec. II, 53. Hic (Deus) ut dixi, secundum quod scriptura legis docet, in multis infirmus esse deprehenditur. Primo quod homo, quem plasmavit, non potuit permanere talis, qualem ipse voluerat,
Deus volebat, ne ederet Adamus de illa arbore; at is dedit, non ergo mansit, qualem manere volebat Deus. Conficitur ergo parum potentem fuisse Adae creatorem. —	
Volebat Deus Adamum manere in Paradiso. At ipse per suum flagi-	

Verflüchtigt sich somit bei der Person des Simon jeder historische Halt, den wir außer dem Heidenapostel und seiner durch die gnostischen Systeme hindurch gleichsam fortgesetzten Gestalt suchen: so ist dagegen in der angegebenen Weise die ganze Entwickelung der Sage vollkommen durchsichtig. Wir können es uns hieraus erklären, wie in der Darstellung des Irenäus, bei welchem das Mährchen in der ausgebil-

---

tium inde ceredit; erat ergo impotens Adae effector Deus, ut qui pro sua voluntate illum in Paradiso retinere nequiverit. —

Interdixit Adamo arbore scientiae boni et mali, qua gustata potuisset ille inter bonum malumque dijudicare, atque hoc fugere, illud persequi. —

At nisi creator ille Adae edixisset, ne ille ederet de eo arbore, haudquaquam judicium hoc poenamque subivisset; inde enim hoc malum, quod contra Dei edictum ille fecerat. Deus enim jusserat, ne ederet, ipse vero edit. —

Per invidiam prohibuit Adamum ab arbore vitae gustanda, nempe ne immortalis fieret. —

Qua tandem ratione exsecratus est Deus serpentem? nam si ut eum, qui damnum dederat, cur non coërcuit, ne daret, hoc est ne seduceret Adamum? Si vero ceu eum, qui utilitatem attulerat, quippe qui Adamo auctor fuerat, ut de bona illa arbore ederet, sane improbum atque invidum fuisse illum necesse est. Denique si, quum neutram harum causam haberet, illum est detestatus, profecto imperitiae atque vecordiae merito accusetur.

et quia nec bonus est, qui primo homini posuit legem, ut ab omnibus quidem lignis paradisi ederet, de ligno autem scientiae non contingeret, sed si gustasset, moreretur. Cur enim vetaret eum vesci et scire, quid esset bonum, vel quid malum, ut sciens mala quidem vitaret, bona vero eligeret? etc.

Gewiß erkennt man mit Recht in der Anführung des syrischen Bischofes noch die ausführlichere Darstellung, deren Grundzüge die zusammengezogenere der Recognitionen noch bewahrt hat.

betsten Gestalt, und namentlich nach der Gestalt des valentinianischen Systems ausgebildet erscheint, dennoch älterer Systeme eigenthümliche Züge erhalten sind [1]). Diese Sage hielt mit der Entwickelung der Gnosis gleichen Schritt. Der altorientalische Gott Semo, auf welchen ich freilich den Ursprung der Sage ebenso wenig, als auf den sabinischen Gott Semo Sancus zurückführen möchte, wurde später, wie dieser, mit dem Simon in Verbindung gesetzt, und man glaubte in seinem Cultus noch die Spuren der Wirksamkeit des Archihäretikers zu finden [2]).

§. 27.

Verwandte antijudaistische Litteratur; Gebrauch und Verbreitung der pseudoclementinischen Litteratur.

Es läßt sich von vorn herein erwarten, daß die paulinische Partei ihrerseits eine solche Litteratur und namentlich eine solche Darstellung ihres Apostels nicht unerwidert ließ. Schon der Brief des Petrus an Jacobus setzt Verfälschungen der ursprünglichen Predigt des Petrus durch Pauliner voraus (c. 2), und wir dürfen diese Angabe nur auf eine paulinisirende Schrift desselben Titels, sei diese nun eine bloße Redaction oder mehr eine selbständige Schrift, bezie-

---

1) Adv. haer. I, 23, 2. 3. s. eben S. 109. Es paßt nur auf das basilidianische System, wenn es c. 3 heißt: Quum enim male moderarentur. Angeli mundum, quoniam unusquisque eorum concupisceret principatum etc. Vrgl. die S. 134 angeführten Stellen. Die Beziehung der Helena auf das ophitische System tritt noch bei Epiphanius Haer. XXI, 3 bestimmt hervor: *διὰ γὰρ τὴν ἄνωθεν δύναμιν, ἣν Προύνικόν φασιν, ἥτις παρ' ἄλλαις αἱρέσεσι Βαρβηρὼ ἤτοι Βαρβελὼ, τὸ κάλλος αὐτῆς ἐμφαίνουσαν (τὴν Ἑλένην) εἰς οἶστρον ἄξασαν αὐτοὺς καὶ διὰ τοῦτο πεμφθεῖσαν εἰς συλαγωγίαν τῶν ἀρχόντων τῶν τὸν κόσμον κτισάντων κ. τ. λ.* Das Mährchen hat also die Gnosis fast in dem ganzen Verlauf ihrer Entwickelung begleitet.

2) Mit Recht hat Baur Gnosis S. 304 ff. an diese phönicische Gottheit erinnert, und es erklärt sich hieraus, wenn auch nicht der Ursprung der Sage selbst, doch die Nachricht der Kirchenväter von Justin an, daß Simon noch immer von den Samaritern als Gott verehrt werde.

hen [1]). Es sind uns nun, namentlich bei dem alexandrinischen Clemens Fragmente eines *Κήρυγμα Πέτρου* erhalten [2]), deren paulinisirender Charakter neuestens von Schwegler N. Z. II, 30 ff. bestimmt nachgewiesen ist. Wurde in der ebionitischen Schrift dieses Namens das Festhalten am Gesetz nachdrücklich anempfohlen, so ist jene paulinisirende Schrift bemüht, die Abrogation des Gesetzes durch Christum dadurch weniger anstößig zu machen, daß sie Christum selbst, als das wahre Gesetz darstellt [3]); war Christus dort als der Urmensch dargestellt, so wird er hier noch eine Stufe höher gerückt, seine Substanz wird als der Logos, als das Wort der schaffenden Gottheit gefaßt [4]). Wir sind gewiß zu der Annahme berechtigt, daß auch diese paulinische Kerygma mit den verschiedenen Erweiterungen und Redactionen des ebionitischen gleichen Schritt hielt, und manche Stellen erinnern in der That an die Reden des Reiseberichtes. Waren hier die Heiden aufgefordert, ihren nichtigen Götzen zu entsagen und sich dem Gott der Juden zuzuwenden: so wiederholt die paulinische Schrift zwar auch jene Ermahnung, aber fügt auch die Aufforderung hinzu, Gott ebensowenig nach Art der Juden zu verehren [5]). Das Christenthum wird

---

1) S. oben S. 30. 32 ff. 95.

2) Fragmente gesammelt von Grabe Spicil, I, 72 sqq., Credner Beitr. I, 351 ff.

3) Clemens Al. Str. I, 357: *ἐν δὲ τῷ Πέτρου κηρύγματι εὕροις αν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον*, vrgl. II, 390 Exc. ex Proph. §. 58. und die eigene Aeußeaung des Clemens Str. VII, 708.. Ganz in demselben Interesse nennen die Acta Andreae et Matthiae die Juden wiederholt *ἄνομοι* (§. 2, 21).

4) Clemens Al. Str. VI, 635. *Γινώσκετε οὖν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν· ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ*, verglichen mit den obigen Stellen.

5) Ebend. *Τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας — μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις* (man denke an Hom. III, 36 *ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν*), *μηνὶ καὶ σελήνῃ κ. τ. λ.* — p. 636. *τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.* Diese Betonung des Christennamens war um so mehr an der Stelle, da er in gegnerischen Litteratur noch fast ganz fehlte.

also als eine neue, vom Judenthum specifisch verschiedene Gottesverehrung aufgefaßt. Je mehr daher das Judenthum im Vergleich zum Christenthum herabgesetzt wird, desto mehr wird ihm das Heidenthum an Rang gleichgestellt; Weissagungen auf Christus finden sich nicht bloß in den jüdischen Propheten, sondern auch in den heidnischen Schriften, in den sibyllinischen Orakeln, den Schriften des Hystaspes, ja es ist die Erscheinung Christi, namentlich sein Leiden, in ihnen noch deutlicher und bestimmter gelehrt [1]). Je weniger die Bedeutung des Todes Christi in der ebionitischen Litteratur zum Bewußtsein gekommen war, desto nachdrücklicher wird es hier hervorgehoben, daß die in jener entweder ignorirten oder geradezu verworfenen Propheten sein Leiden und seine Auferstehung vorhergesagt haben, und ihnen gilt es hauptsächlich, wenn es heißt: *καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν* [2]). Hatte der Reisebericht es für gleichgültig erklärt, ob jemand durch Moses oder Jesus zur wahren Religion komme (Rec, IV, 5): so wird hier ausdrücklich ein Ausspruch Christi angeführt, wenn Jemand aus Israel in sich gehen und in seinem Namen an Gott glauben wolle, so werden ihm seine Sünden vergeben werden [3]). In allen diesen Stellen erkennt man noch die entschiedene Opposition gegen die Grundgedanken der pseudoclementinischen Litteratur. Ja, man ist sogar berechtigt, auch in einem an sich unbedeutenden Zuge dieselbe Opposition zu finden. Ließ jene die Apostel, namentlich den Petrus, nach der Verhandlung im Tempel, welche in das siebente Jahr nach dem Tode des Herrn fällt, Jerusalem verlassen und die Missionsthätigkeit unter den Heiden beginnen, und wird diese Zeitbestimmung auch in den spätesten Bestandtheilen beibehalten [4]): so läßt diese Schrift den Aposteln durch den Herrn ausdrücklich geboten werden, daß sie zwölf Jahre in Jerusalem bleiben, und erst dann zu einer ausgedehnteren Mission unter allen

1) Ib. p. 636.
2) Ib. p. 678.
3) Ib. p. 636 zu Ende.
4) Rec. I, 43. 72. IX, 29.

Völkern ausgehen sollen [1]). Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß eine spätere Redaction dieser Schrift den Petrus und Paulus erst in Rom sich gegenseitig bekannt werden und anerkennen läßt [2]). Vielleicht durften die Apostel nur deßhalb Jerusalem vor 12 Jahren nicht verlassen, damit erstlich dem Paulus das Verdienst der Heidenmission ungeschmälert bleibe, sodann aber auch alle jene Conflicte, welche in der ebionitischen Litteratur im 7ten Jahre nach dem Tode Jesu zwischen Petrus und dem den Paulus darstellenden Simon eintreten, von vorn herein als unhistorisch ausgeschlossen werden sollten. Statt der endlichen Besiegung des Simon in Rom folgt daher in dieser Schrift eine völlige Vereinigung beider Apostel, und es wird auch hierdurch unsere Ansicht bestätigt, daß die Substanz der Simonssage nur in dem Heidenapostel zu suchen ist. Wenn unsere Schrift gleichwohl die Person des Simon, wie es scheint, neben Paulus aufführte, so dürfen wir hierin nur einen Kunstgriff sehen, durch welchen die Pauliner eine so unangenehme Darstellung ihres Apostels von seiner Person lostrennen wollten [3]).

1) Clem. Al. Str. VI, 637: *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ, Οὐκ ἠκούσαμεν.* Dasselbe Gebot erwähnt Apollonius, der Gegner der Montanisten, bei Eusebius HE. V, 18: *ἔτι δὲ ὡς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρα φησὶ προστεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις, ἐπὶ δώδεκα ἔτη μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ.*

2) Die Stelle des unter den Werken Cyprian's befindlichen Tractatus de non iterando baptismo p. 139. Rigalt. lautet: Est — confictus lieber, qui inscribitur Pauli praedicatio. — Et post tanta tempora, post conlationem evangelii in Jerusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo in urbe quasi tunc primum invicem esse cognitos. Ich stimme der Vermuthung Schwegler's N. Z. II, 32 vollkommen bei, daß die Erwähnung des Vergleiches zu Jerusalem und des Streites zu Antiochien nur Zwischenbemerkung des Referenten ist, welcher die Darstellung jener Schrift, als seien beide Apostel erst in Rom zusammengekommen, widerlegen will. Uebrigens ist jene Praedicatio Pauli mit unserer Schrift identisch, welche nach Lactantius (Inst. div. IV, 21) auch den Titel Praed. Petri et Pauli geführt haben muß.

3) Nach Neander KG. 1. A. II, 2, 429 berief man sich später für die antijudaistische Gewohnheit, am Sabbat zu fasten, auf Petrus, welcher zur Vorbereitung seiner Disputation mit Simon ein Fasten am

Sollte der Simon aus einem anderen Grunde in die vermittelnde Darstellung der Apstelgeschichte (8. 9) aufgenommen sein [1])? Welches Interesse die antijudaistische Partei auch später noch hatte, alle Gemeinschaft mit Simon abzuwehren, zeigt sich auch darin, daß man ihn den Gegnern zurückgab, gerade als Repräsentanten des Judaismus darstellte. So Leucius, der angebliche Verfasser der gnostischen *Περίοδοι ἀποστόλων* bei Photius Bibl. cod. 114: *φησὶ γὰρ ἄλλον εἶναι τὸν τῶν Ἰουδαίων θεὸν καὶ κακὸν, οὗ καὶ Σίμωνα τὸν μάγον ὑπηρέτην κατεστάναι, ἄλλον δὲ τὸν Χριστὸν, ὃν φησιν ἀγαθὸν, καὶ φυρῶν ἅπαντα καὶ συγχέων καλεῖ αὐτὸν πατέρα καὶ υἱόν κ. τ. λ.* Hier also wird gerade im Gegensatze gegen Simon der Doketismus in der Christologie vertheidigt und die Ehe verworfen [2]). Dessen ungeachtet blieb der Magier Simon bei den Häretheologen als Stammvater aller Ketzereien eingebürgert; ja die Ironie der Ketzergeschichte hat ihm sogar die Häresie des Montanismus aufgebürdet [3]).

Sabbat angeordnet habe. Wir können mit Wahrscheinlichkeit auch diesen Zug auf unsere Schrift zurückführen.

1) Dem durch Petrus überwundenen Simon scheint hier ganz der auf Cypern von Paulus besiegte jüdische Magier Elymas (Act. 13, 6 ff.) zu entsprechen. Es soll vielleicht auch hierin das Gleichgewicht zwischen beiden Aposteln hergestellt werden.

2) Ich bin hierauf zuerst aufmerksam gemacht durch Hrn. C. R. Thilo, welcher auch in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Acta Andreae et Matthiae s. o. S. 150. p. XII die Vermuthung geäußert hat, daß diese auffallende Darstellung gerade durch den Gegensatz gegen die Clementinen veranlaßt sei. Uebrigens ist daselbst p. IV gezeigt, daß jene Acta ursprünglich nicht von einem Leucius, sondern von den Aposteln selbst verfaßt sein wollten. Aehnlich läßt auch das angebliche Rundschreiben der Korinther an Paulus welches Rinck, aus dem Armenischen übersetzt, herausgegeben hat (Sendschr. der Kor. an den Apostel Paulus und das 3. Sendschr. Paul. an die Kor. aus dem Arm. Heidelb. 1823 S. 236), Simon und Kleobius zu Korinth, gnostische Irrlehren vortragen, daß man die Propheten nicht annehmen solle, daß Gott nicht allmächtig sei, daß es keine künftige Auferstehung der Todten gebe, daß der Mensch nicht von Gott geschaffen, noch Jesus Christus von der Jungfrau Maria geboren worden, und daß man die Welt nicht als Werk Gottes, sondern als das eines Engels zu betrachten habe.

3) Die Homilie *περὶ ψευδοπροφητείας* unter den Werken des

Diese antijudaistische Litteratur giebt uns zugleich eine Bestätigung der oben vertheidigten Ansicht, daß die Grundschrift der Clementinen eine pseudopetrinische, nicht eine pseudoclementinische Schrift war. Origenes muß von der Doctrina Petri ausdrücklich versichern, daß sie nicht wirklich von Petrus verfaßt sei, setzt also bestimmt voraus, daß sie als petrinische Schrift gelten wollte und zum Theil wirklich als solche angesehen ward [1]). Was aber von dieser andijudaistischen Schrift gilt, das muß auch von der älteren gl. R. gelten, aus welcher sie durch Abänderung entstanden, oder gegen welche sie direct gerichtet war.

Schon aus den Gegenschriften geht hervor, welches Ansehen und welche Verbreitung die von uns durchwanderte Litteratur genossen haben muß. Wir finden die *Περίοδοι Πέτρου, αἱ διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι*, bei den Ebioniten des Epiphanius (Haer. XXX, 15), aber schon der Zusatz beweis't, daß wir unter denselben noch nicht unsere gegenwärtigen Recognitionen verstehen dürfen, da nur die Aufzeichnung auf Clemens zurückgeführt wird, die Schrift also noch nicht als Selbstbiographie des Clemens aufgetreten sein kann. Denkt man sich die Grundschrift bis zu dem Reiseberichte des Petrus fortgeführt, so konnten die Ebioniten aus dieser Schrift recht gut ihre Verwerfung des Elias, David, Simson und anderer Propheten des A. T., ihre Enthaltsamkeit vom Fleischgenuß, ihre täglichen Waschungen rechtfertigen. Schon die Grundschrift urtheilte ja sehr ungünstig über den Krieg überhaupt (Rec. I, 31), wodurch namentlich David getroffen werden mußte, über den durch Salomo erbauten Tempel (Rec. I, 38), und die letzteren Observanzen wurden hier ausdrücklich empfohlen [2]). Die jetzigen Recognitionen würden den strengen Ebioniten kaum noch in allen

---

Chrysostomus (T. VIII, Appendix 78. Montfaucon) macht den Simon zum Vater des Montan, bei Schwegler Montanismus S. 244.

1) De princ. praef. c. 8. p. 49. Si quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur, — ostendendum, quia neque Petri est ipsa scriptura, neque alterius cujusquam, qui spiritu Dei fuerit inspiratus.

2) S. oben S. 151 ff. 230.

Puncten zugesagt haben. Wir dürfen, wie wir sahen, eine Bekanntschaft mit dem Reisebericht auch bei Athenagoras voraussetzen; die Ausbildung der Simonssage muß größtentheils durch unsere Schriften geschehen sein. Die Recognitionen waren dem Origenes und Hieronymus bekannt, trotz aller in ihnen enthaltenen Ketzereien wurden sie mehrfach übersetzt [2]). Dem Rufin müssen beide Recensionen, die Recognitionen und die Homilien bekannt gewesen sein; ich glaube, auf sie die beiden Ausgaben (editiones, duo corpora librorum) beziehen zu müssen, von welchen die Vorrede an Gaudentius redet. In beiden finden sich anstößige Abschnitte de ingenito Deo genitoque — man denke an Rec. III, 2—12 und Hom. XVI, 15 ff. —, und wenn der letzte Theil, die Verwandlung des Simon, in der einen fehlen soll, so kann man nur an die Homilien denken. Wenn derselbe Rufin auch außer den Abschnitten, welche das Dogma des Eunomius ausdrücken, solche bemerkt, in denen die Natur des Teufels und der Dämonen nicht auf ihren Willen, sondern auf eine Beschaffenheit ihres Wesens zurückgeführt wird: so kann er ebenfalls nur Hom. XIX im Sinne gehabt haben [3]). Es muß hier noch kurz der Titel der Recognitionen besprochen werden. Coelln meint, Rufin habe, wenn er nachdrücklich bemerkt, die Schrift heiße Clementis Itinerarium, nicht Praedicatio Petri den Titel willkürlich geändert. Ich glaube, er verwirft den letzteren Titel nur deßhalb, weil man die alte Schrift dieses Namens schon längst als apokryphisch anzusehen gewohnt war. Auch der

---

1) Die Uebersetzung des Rufin war nicht die einzige, Paulinus von Nola gedenkt in einem Briefe an Rufin (ep. 47) eigener Bemühungen, den Clemens Romanus zu übersetzen; Gennadius catal. c. 17 scheint lateinische Exemplare der Recognitionen ohne Prolog zu kennen, aus welchen vielleicht der Abschnitt Rec. III, 2—11 entlehnt ist, nach Cölln Art. Clementina S. 42, wiewohl es sehr zweifelhaft ist, ob sich das Fehlen des Prologs gerade auf die Recognitionen bezieht, vergl. Schliemann S. 267.

2) De atulteratione libr. Origenis. Die Annahme, daß Rec. VIII, 55. 56 ursprünglich diese Lehre enthalten haben sollen (Schliemann S. 268), scheint mir unwahrscheinlich.

erstere Titel wurde später wegen der unter ähnlichem Namen bei den Ebioniten üblichen Recension anstößig, und durch die Bezeichnung Ἀναγνωρισμοὶ Ἀναγνώσεις Κλήμεντος eingeführt, so daß die eine Schrift unter dem Namen der Recognitionen auf uns gekommen ist. In der Stichometrie des Nicephorus und der dem Athanasius zugeschriebenen Synopsis scripturae sacrae treffen wir die Περίοδοι Πέτρου dort schon als apokryphische, hier als eine bestrittene Schrift (ἀντιλεγόμενον) des N. T. Und muß man auch unter den dort erwähnten Κλήμεντος α'. β' die beiden Briefe des Clemens von Rom verstehen [1]): so beziehen sich dagegen die hier erwähnten Κλημέντια, ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλη-γέντα τὰ ἀληθήστερα καὶ θεόπνευστα nur auf die Homilien und die namentlich aus ihnen ausgezogene Epitome [2]). In dem Decret des Gelasius de libris recipiendis et non recipiendis wird c. VI, 2 das Itinerarium Petri, quod appellatur sancti Clementis als apokryphisch bezeichnet.

Es darf gewiß nicht befremden, daß unsere Schriften fortwährend, namentlich durch Ausstoßung anstößiger Stellen, verändert wurden, und so dürfen wir denn, wenn wir zum Theil abweichende Anführungen finden, nicht gleich auf eine eigene kirchliche orthodoxe Recension der Homilien schließen [3]). Die von Cotelier unter dreien noch erhaltenen herausgegebene Epitome zeigt, wie großes Interesse man an der Erzählung selbst fand, welche man daher von allen häretischen Elementen sorgfältig befreite. Die Veröffentlichung eines neuen, von Tattam aus dem Orient dem brittischen Museum zugeführten Textes der Clementinen dürfen wir

1) Vrgl. Credner zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 130 ff., gegen Schliemann S. 103.

2) An die apostolischen Constitutionen ist deßhalb nicht zu denken, weil diese unmittelbar vorangehen als Διδαχὴ ἀποστόλων. Daß der Verfasser sich hiermit auf die Bestimmung des trullanischen Concils can. 2 über den Gebrauch der apostolischen Constitutionen beziehe (Credner a. a. O. S. 132), kann ich aus demselben Grunde nicht glauben.

3) So Schliemann S. 338 ff. welcher die Κλημέντια der pseudoathanasianischen Synopse, nicht wie S. 343 vorausgesetzt wird, der Stichometrie des Nicephorus, eben auf diese angebliche orthodoxe Recension bezieht.

hoffentlich bald erwarten. Diese Schriften wurden stets von Neuem für das veränderte Zeitbewußtsein umgestaltet; lange Zeit hindurch gehörten sie, natürlich am wenigsten die mehr doctrinären Homilien, zu den beliebtesten und gelesensten Schriften, und vier Jahrhunderte haben an dem Stamm, dessen Wurzeln im grauen Alterthum der Kirche sich verlieren, Zeichen ihres Lebens hinterlassen.

Nachträge.

Zu S. 61. Anm. 2. Dasselbe lehrten auch die Schriftgelehrten (*γραμματεῖς*) nach Epiphanius Haer. XV, p. 33. Petav.

Zu S. 77. Anm. 2. Ueber die Richtung gegen die heilige Stadt bei dem Gebete vrgl. auch Epiphanius in der Häresie der Ossener XIX, 3.

Zu S. 112. Daß die Helena der antibasilidianischen Disputation ursprünglich fremd war, läßt sich auch dadurch beweisen, daß Const. ap. VI, 8. 9 ungeachtet offenbarer Bekanntschaft mit jener Darstellung von der Helena noch gar nichts erwähnt wird. Ueberhaupt zeigt sich in dieser Stelle vielleicht noch die ursprüngliche Bedeutung des Simon. Wenn es hier c. 9 heißt, Simon sei in die Luft geflogen, *λέγων εἰς οὐρανοὺς ἀνιέναι κἀκεῖθεν αὐτοῖς τὰ ἀγαθὰ ἐπιχορηγήσειν:* wie kann die Erhebung des Paulus in den dritten Himmel und in das Paradies (2 Kor. 12, 2. 4) besser persiflirt werden! Uebrigens vrgl. über die Erzählung von dem unterbrochenen Fluge des Simon die anderweitigen, von Cotelier gesammelten Nachrichten und die von Thilo in zwei Hallischen Osterprogrammen von 1837 und 1838 herausgegebenen Acta Pauli et Petri.

Zu S. 160. Anm. Credner hat in seiner Einl. in d. N. T. I, 225 gegen Neander behauptet, Irenäus lasse die Presbytern nur sagen Jesum aetatem seniorem habuisse, was sich am natürlichsten auf das unter den Juden zum Lehramt erforderliche Alter beziehe. Daß diese aetas senior erst mit dem 40sten Lebensjahre beginne, sei nur sein eigener Schluß. Allein er erklärt so bestimmt, daß die aetas magistri nicht das 30ste Lebensjahr sein kann, daß dieses die prima indoles juvenis ist (II, 22, 5), daß er seine eigene Erklärung auch dem Apostel Johannes und den Presbytern zugeschrieben haben muß. Ich würde mich jetzt jedenfalls nicht so hart über Irenäus ausgedrückt haben.

Zu S. 205. Anm. 2. Für den Ausdruck *κυοφορεῖν* kann auch Ignat. ad Ephes. c. 18 verglichen werden: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ.*

Zu S. 222. Ueber die Differenz des Namens Appion und Apion, wovon jener Name in Rom, dieser nach der Ableitung von Apis in Aegypten üblich war, vrgl. Valesius zu Eusebius HE. III, 38.

Zu S. 244. Anm. kann noch eine merkwürdige Stelle Hom. XVII, 14 verglichen werden, ein böser Geist könne bei Visionen auch einen falschen Namen angeben, *καὶ οὕτως ὡς πονηρὸς ἀστράψας ὅσον θέλει ἀποσβέννυται.*

Zu S. 257. Es ist unbegreiflich, wie Schliemann S. 175 behaupten kann: „Der physische Tod war von Anfang an den Menschen bestimmt, und nicht, wie es in der Genesis dargestellt wird, erst eine Folge der Sünde Adams, Hom. II, 15. III, 24.“ Von einer Sünde Adams ist natürlich in den Homilien nicht die Rede, wohl aber ist die Sterblichkeit eine Folge der mit Eva eingetretenen Sünde.

Zu S. 312. Anm. 4. In dem mir erst jetzt zu Gesichte kommenden Werke von Bunsen: Ignatius von Antiochien und seine Zeit, 7 Sendschreiben an Dr. Neander, Hamb. 1847, S. 191 ff. wird, was ich bezweifelt habe, entschieden geleugnet, daß Rec. IX, 27 die Ertheilung des römischen Bürgerrechts an alle freien Unterthanen voraussetze. Ich kann nicht umhin hierin dem Urtheil Bunsen's beizustimmen, so wenig der gereizte, schulmeisterliche Ton gegen Schwegler passend ist, und so wenig Bunsen wirklich die sonst wohlbegründeten Nachweisungen dieses Gelehrten umgestoßen hat.

Register.

6432 018

Druckfehler und Berichtigungen.

Seite 15. Zeile 25. lies voraussetzen statt voraussetzten.
— 18. — 3. l. προδεδηλωμένα st. προδεδελ.
— 20. — 17. l. sind st. ist.
— 28. — 12. l. denselben st. demselben.
— 57. — 24. l. Brahmanen st. Brehmanen.
— 65. A. 1. Z. 3. v. u. l. ἐπικληθέντα st. ἐπικληθέτα.
— 73. A. 1. Z. 7. l. Theodoti st. Theodosi.
— 109. A. 1. Z. 17. v. u. l. anima st. animo.
— 122. Z. 17. l. Orientale st. Occidentale.
— 126. Text Z. 1. v. u. l. auch heilige Menschen die Götter der u.s.w.
— 129. Z. 13. l. conditor st. contitor.
— 148. A. Z. 7. l. βελτιωτική st. βαλτιωτική.
— 175. A. 1. Z. 7. l. notus st. nolus.
— 177. Z. 5. l. anstößig st. aufsößig.
— 189. Z. 5. l. Standpuncte st. Standtpuncte.
— 216. Ueberschrift von §. 19. l. Hom. III, 30—58. st. Hom. 30—58.
— 239. Z. 3. v. u. l. Nichtgläubigen st. Nichgläubigen.
— 259. A. 3. Z. 1. l. auch st. auf.
— 265. Z. 24. l. vertilgt st. verlilgt.
— 281. Z. 4. v. u. l. denselben st. demselben.
— 288. Z. 19. l. solche st. soche.




3 2044 023 380 223



